

ات جامعة الكويت

مناهج الاجتهاد في الإسلام

في الأحكام الفقهية والعقائدية

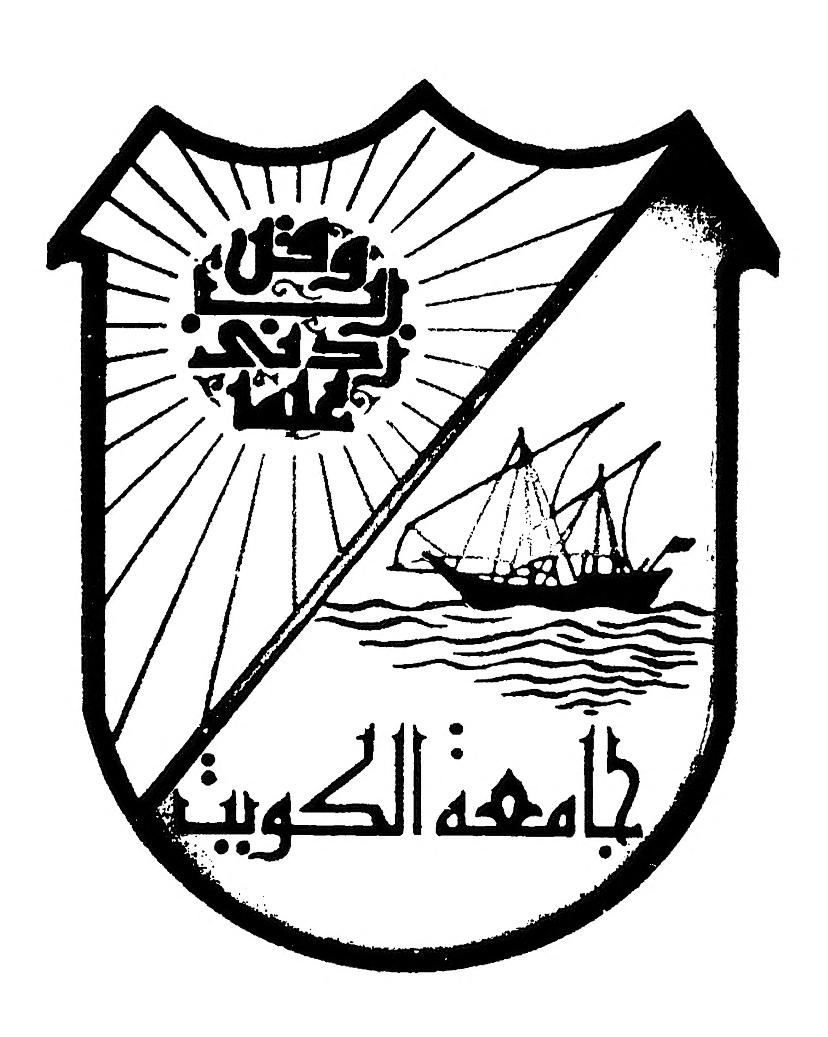
تأليف
دكتور
محمد سلام مدكور
رئيس قسم الشريعة بكلية حقوق القاهرة
والمعار لجامعة الكويت

(جزءان)

الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م

الناشر
جامعة الكويت

الجزء الأول : الاختلافات الفقهية ومناهج الفقهاء فى الأصول والمصادر
الجزء الثانى : الاجتهاد ومناهج الفقهاء فى الأحكام الفقهية والعقائدية


وقل رب زدني علما
جامعة الكويت



إهـــداء

إلى روح أمي وأبي ، فقد تسببا في إيجادى وتكـوينـــى
إلى زوجتى التى وقفت مـن ورائى وتوفَّرت لخدمتـــى
إلى أولادى الذين هـم أمـلى ورجائى فى الحيـــــاة
إلى أصدقاء الفقـــه الإسلامى فـى كـل بقـاع الأرض
إلى جامعة الكويت الفتية التى قامت مشكورة بنشر هذا الكتاب
إلى كـل هؤلاء . أقـدم هـذا العمـل الصالح إن شـاء الله .

المؤلف

أول شعبان سنة ١٣٩٢ هـ
٩ سبتمبر سنة ١٩٧٢ م



بسم الله الرحمن الرحيم

أولا – يقول الله سبحانه :

١ – « لكلٍ جعلنا منكم شِرْعة ومنهاجا » المائدة : آية ٤٨

٢ – « فلولاً نَفر من كلّ فِرقة منهم طائفة ليتفقَّهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم . . . » التوبة : آيـة ١٢٢

ثانيا – يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

١ – روى البخارى والنسائى عن أبى هريرة أن الرسول قال :

« إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه . فسددوا وقاربوا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة »

قال المناوى : إنه من جوامع الكلم

٢ – وقال فيما رواه ابن ماجة عن أبى هريرة :

« أفضل الصدقة أن يتعلم المرء المسلم علما ثم يعلمه أخاه المسلم »

٣ – وقال فيما رواه البيهقى والخطيب عن أبى هريرة :

« إن لكل شيء دعامة ودعامة هذا الدين الفقه . ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد » .

٤ – وقال فيما رواه أبو نعيم عن ابن مسعود : من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ويلهمه رشده .

ثالثا – روى أن أمير المؤمنين **عمر بن الخطاب** لقى رجلا له خصومة أمام القضاء . فسأله عما حكم به القاضى . فلما أخبره قال : لو كنت أنا لقضيت بكذا فقال الرجل : وما يمنعك والأمر إليك ؟ ! قال : لو كنت أردك إلى كتاب الله أو إلى سنة رسوله لفعلت . ولكنى أردك إلى رأى والرأى مشترك » .

وروى عن الامام **جعفر الصادق** أنه قال :

« إياكم والخصومة فى الدين . فإنها تحدث الشك وتورث النفاق » .

وروى عن **الامام الشافعى** أنه قال :

« مثل الذى يطلب العلم بلا حجة ؛ كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدرى » .



مقدمة

باسم الله والحمد لله . نحمده ونستعين به ونستغفره ونستعيذ به من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا . من يهـد الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادى له ، وأصلى وأسلم على رسوله الأمين الهادى إلى الحق والطريق المستقيم ، صلوات الله عليه فهو الذى صدع لأمر ربه فبلَّغ الرسالة ، وصان الأمانة ، وبين للناس ما فيه خير دينهم ودنياهم . وهو القائل من سلك طريقا يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقا إلى الجنة (١) . والقائل : من علم علما شرعيا فله أجر من عمل به لا ينقص من أجر العامل شيئا (٢) . والقائل : سلوا الله علما نافعا ، وتعوذوا بالله من علم لا ينفع (٣) . والقائل : العلماء أمناء الله على خلقه (٤) .

وبعد ، فان الشريعة الإسلامية جاء بها محمد صلوات الله عليه من قِبل رب الكون وخالقه لينظم بها الحياة من جوانبها المختلفة . فللحياة فى ضوء تعاليم الإسلام نظام خلقى ينبغى أن يقوم على إشاعة الفضيلة بين أفراد المجتمع ، ونظام سياسى أساسه اقامة العدل ، ونظام اجتماعى نواته الأولى الأسرة الصالحة ، وركيزته التكافل والتراحم بين أفراد المجتمع ، ونظام اقتصادى لحمته الإنتاج والعمل وتبادل المنافع دون إجحاف بأحد ، فوضعت الشريعة الإسلامية بهذا لحياة الإنسان أقوم المناهج . يقول الله سبحانه (٥) : « إن هذا القرآنَ يَهدى للتى هى أقوم » سبحانه ألا له الخلق والأمر .

ولما كان التشريع كله لله ، وكان من واجب الرسول عليه السلام أن يبلغ للناس ما أنزل إليه من ربه ، ويبين لهم ما يحتاج إلى بيان ، وهو فى هذا ما ينطق عن الهوى ، وما كان لأحد بعد ذلك صفة التشريع لقول الله جل شأنه (٦) : « اليومَ أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا »

---

(١) رواه الترمذى عن أبى هريرة بإسناد حسن . الجامع الصغير بشرح العزيزى حـ٣ صفحة ٣٤٠ .

(٢) عن أنس بإسناد حسن كما فى الجامع الصغير بشرح العزيزى حـ ٣ صفحة ٣٤٨ .

(٣) رواه البيهقى وابن ماجه عن جابر باسناد حسن . الجامع الصغير بشرح العزيزى حـ٢ ص ٣٤٧ .

(٤) رواه القضاعى وابن عساكر عن أنس بإسناد حسن كما فى الجامع الصغير بشرح العزيزى حـ ٢ ص ٤٧١ .

(٥) سورة الاسراء آية رقم ٩

(٦) سورة المائدة آية رقم ٣

وقوله[1] : « فان تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول . . » والرد إلى الله هو الرجوع إلى كتابه للتعرف على الأحكام ، والرد إلى الرسول هو الرجوع إلى سنته لذلك أيضا .

ولما كان الوصول إلى معرفة كل الأحكام المتعلقة بأفعال العباد أو تصرفاتهم وخاصة بعد فترة الرسالة غير متيسر لكل إنسان ؛ فان الله سبحانه قد امتن على المسلمين بعلماء من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم ؛ تفقهوا فى دين الله ، وتعمقوا فى فهم النصوص ، وأظهروا للناس ما فيها من أحكام عن طريق النظر والاستنباط .

وقد روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم في الحث على ذلك قوله فيما رواه الطبرانى في الأوسط عن ابن الخطاب : ما اكتسب مكتسب مثل فضل علم يهدى صاحبه إلى هدًى ، أو يردُّه عن ردًى . وقوله فيما رواه البيهقى عن ابن عمر : « ما عبد الله بشيء أفضل من فقه فى دين » .

ومن الطبيعى أن يختلف هؤلاء في بعض أقوالهم ، وتتعدد فتاواهم في المسألة الواحدة ، وليس فى هذا ما يعيبهم أو يؤخذ عليهم ، وإنما هم الذين تؤخذ عنهم الأحكام ، إذ ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة يتعمد مخالفة رسول الله فى شيء من سنته ، وأنهم جميعا متفقون على وجوب اتباع ما صح من النصوص وسلم من المعارضة ، ومتفقون على أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ، يقول ابن تيميه[2] : وإذا وجد لواحد من الأئمة قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد له من عذر فى تركه . من عدم اعتقاده أن النبى قاله ، أو عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول ، أو اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ » ثم قال[3] : « إن هذه الأعذار تتفرع إلى أسباب متعددة ، منها ألاّ يكون الحديث قد بلغه إذ الإحاطة بحديث رسول الله لم تكن لأحد من الأمة .

فهذا أبو بكر الذى كان يلازم الرسول فى أكثر الأوقات يقول لما سئل عن ميراث الجدة : « مالك فى كتاب الله من شيء وما علمت لك فى سنة رسول الله من شيء

(١) سورة النساء آية رقم ٥٩

(٢) رفع الملام عن الأئمة الأعلام صفحة ١٠ الطبعة الثالثة ببيروت . . . منقول بتصرف .

(٣) المرجع السابق ص ١١ فما بعدها .

ولكنى أسأل الناس . . . . »

وهذا عمر لم يكن يعلم سنة الاستئذان حتى أخبره بها أبو موسى الأشعرى ، ولم يكن يعلم أن المرأة ترث من دية زوجها حتى كتب إليه الضحاك بن سفيان أن رسول الله ورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها فقال : لو لم نسمع بهذا لقضينا بخلافه .

وكذلك عثمان لم يكن عنده علم بأن المتوفى عنها زوجها تعتد فى بيت الموت حتى علم فى ذلك سنة فأخذ بها .

وهذا على بن أبى طالب يقول : كنت إذا سمعت من رسول الله حديثا نفعنى الله بما شاء أن ينفعنى منه ، وإذا حدثنى غيره استحلفته فاذا حلف لى صدقته .

وقال ابن تيميه أيضا[1] : أو أن يكون الحديث قد بلغه لكنه لم يثبت عنده ، و أن يكون اعتقد ضعف الحدث أو أن يشترط فى خبر الآحاد شروطا لم يتطلبها غيره ، أو أن يكون قد نسى الحديث ، أو لا يعرف دلالته ، أو يعتقد أنه لا دلالة فى الحديث على هذا الحكم ، أو أن تلك الدلالة عارضها ما دل على أنها ليست مراده ، أو يعتقد أن الحديث معارض بما يدل على ضعفه أو نسخه أو تأويله ثم قال[2] : ويجوز أن يكون للعالم حجة في ترك العمل بالحديث لم نطلع نحن عليها .

وإن المتتبع لأقوال أئمة الفقه الإسلامى يلمس أن للفقهاء مناهج يسلكونها فى التعرف على الأحكام ، قد تكون هذه المناهج مستترة فى أذهانهم لم تتضح فى عصورهم . ثم يمكن تبينها بعد ، أو تكون ظاهرة واضحة من أول الأمر ، كما يلمس أمانتهم وتورعهم عن القول فى دين الله بغير علم ، وإنما كانوا يرون أن من فقه الرجل أن يقول فيما لا علم له به الله أعلم[3] .

وان محاولة التعرف على هذه المناهج مما ييسر الأمر أمام الدارس والباحث ، ويبين أصول المسائل على الوجه الصحيح ، ويجعل المقارنة بين الآراء سهلة

(١) المرجع السابق ص ٢٥ فما بعدها

(٢) المرجع السابق ص ٥٢ فما بعدها

(٣) جاء فى صحيح مسلم وفى مسند أحمد كما ينقل السيوطى فى الجامع الصغير أن الرسول عليه السلام قال : إن من فقه الرجل أن يقول لما لا يعلم الله أعلم .

نيرة ، وقائمة على أصول واضحة ، ثم تيسر بعد ذلك التخريج والتفريع والنظر الصحيح بما يلائم ظروف العصر وواقع الحياة ، وحتى تيسر على الناس أمور معاشهم ، ولا تثقل عليهم بالأحكام التى يكون استنباطها غير مساير لمصالح الناس حاليا . فمقصد الشريعة كما قالوا : هو تحقق الخير والسعادة للناس، والعمل على ما فيه الخير لهم ، وعدم إيقاعهم فى الضيق والحرج .

بل إن مثل ذلك الحكم الجامد الذى لا يساير مصالح الناس، لا يعبر عن حقيقة حكم الله ، إذ حكم الله دائما هو ما يحقق المصلحة ، وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم إذا بعث وفدا من الصحابة إلى بلد أو جهة قال لهم : «إن الدين يسر ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشىء من الدلجة » وقال لهم : « يسروا ولا تعسروا [1] ».

وإن الأخذ بهذا الحديث وحده كاف لبيان أن النبى عليه الصلاة والسلام وضع أساسا متينا لإصلاح شأن هذه الأمة والتيسير عليها وعدم إيقاعها في ضيق من الأحكام الشرعية .

بل يروى أنه صلى الله عليه وسلم دعا على من يشق على أمته فيقول [2] : « اللهم من ولِىَ من أمر أمتى شيئا فشق عليهم فاشقق عليه ، ومن ولى من أمر أمتى شيئا فرفق بهم فارفق به » . ومن التنطع بالدين الوقوف عند ما استنبطه الفقهاء السابقون من أحكام الفروع فى ضوء ما تقتضيه طبيعة الحياة فى عصورهم دون اعتبار لطبيعة الحياة فى هذا العصر .

وقد يكون فى التعرف على مناهج المجتهدين السابقين ، والمصادر التى تستقى منها الأحكام ، وطرقهم في استنباط الأحكام منها . ما ينير لنا الطريق ، ويخرجنا من نطاق الجمود على التقليد الصرف . فشريعتنا غنية بمصادرها ، وصالحة للتطبيق فى كل عصر ، مع الوصول بالعاملين بأحكامها إلى الصدارة لأنها تقدمية لا تقف

---

(١) الحديث الأول رواه البخارى والنسائى عن ابى هريرة كما فى العزيزى على الجامع الصغير حـ ١ ص ٤٣٦ والحديث الثانى رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه . انظر العزيزى على الجامع الصغير حـ ٣ ص ٤٥٠ .

(٢) جاء فى الجامع الصغير بشرح العزيزى حـ ١ ص ٣٠١ أن مسلم رواه فى صحيحه عن عائشة وأنظر مسلم . بشرح النووى حـ ١٢ ص ٢١٢ .

فى سبيل إسعاد المجتمع بحال ، وهذا ما شهد به كبار الخبراء[1] في الإدارة العليا بالولايات المتحدة فى تقرير مقدم للجنة المركزية بجمهورية مصر العربية لتنظيم الادارة الحكومية[2] جاء فيه : إن الثقافة الإسلامية تشجع الإنسان على استخدام عقله فى تقدير مقتضيات العالم الحديث . . وهذا هو المنهج الذى صارت الحاجة ماسة إليه .

ظروف إعداد الموضوع ومنهج البحث :

كانت كلية حقوق الاسكندرية قد قررت « تدريس مادة جديدة بقسم الدراسات العليا بها « دبلوم الشريعة الإسلامية » هى مادة « مناهج الاجتهاد فى الإسلام » ومادة بهذا العنوان لم يسبق - فى حد علمى واستقرائى - تدريسها فى أى جامعة من الجامعات ولا معهد من المعاهد حتى كليه الشريعة بجامعة الأزهر .

وقد وجهت إلى الكلية مشكورة سنة ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م الدعوة لوضع منهج لهذه المادة ، والكتابة فى ضوئه ، وتدريسه فيها ، وكان ذلك قبل بدء الدراسة في قسم الدراسات العليا بنحو أسبوع واحد ؛ أى فى أواخر شعبان سنة ١٣٨٩ هـ نوفمبر سنة ١٩٦٩ . واتجهت نفسى إلى الاعتذار لسببين :

الأول : ازدحامى بالأعمال الكثيرة التى تستغرق طوال وقت ذاك العام الدراسى ، فقد عهدت إلىّ كليتى الأصلية - حقوق القاهرة - تدريس مواد الشريعة الإسلاميه بالسنوات الأولى والثانية والثالثة من قسم الليسانس ، كما عهدت إلىّ تدريس مادة أصول الفقه مع التعمق فى دبلوم الشريعة الإسلامية بها ، كما عهدت إلىّ وزارة التعليم العالى تدريس مادة الشريعة الإسلامية بالمعهد العالى للخدمة الاجتماعية ، ومن جهة أخرى فقد عهدت إلىّ وزارة الداخلية تدريس مادة الأحوال الشخصية للمسلمين بكلية الشرطة ، كما أسندت إلىّ الجامعة العربية تدريس موضوع تدوين الفقه الإسلامي والتعريف بما كتب فيه. وذلك بمعهد البحوث والدراسات العربية . كل هذا إلى جانب عملى الدائم في موسوعة

(١) مستر لوثر جيلوليك ، ومستر جيمس . بـ . لاك

(٢) وذلك فى شهر يونيو سنة ١٩٦٢ وهو محفوظ بمكتب معهد الادارة . نقله لنا ابننا الأستاذ عبد الجليل عبد الدايم المحامى بادارة قضايا الحكومة .

الفقه الإسلامى التى كنت أعمل مقررا لها ومشرفا على مكتبها وذلك بطريق الندب منذ بدء إنشائها وإنتاجها ، وفضلا عن الرسائل الكثيرة التي أشرف عليها والتى اشتركت فى مناقشتها فى مختلف الجامعات ، وكذلك الكثير من المحاضرات العامة التى يطلب منى القاؤها فى مختلف المحافظات وغير ذلك من الأعمال العلمية والفتاوى الدينية مما يجعل كل وقتى مشحونا بالعمل .

الثانى : أن ابداء هذه الرغبة جاء متاخرا ؛ مع أن الموضوع يحتاج إلى إعداد وتحضير وانشاء من جديد-لعدم سبق تدريسى له كموضوع مستقل ولا الكتابة فيه كذلك من أحد فيما أعلم . وقد تعودت دائما أن أعنى بتحضير ما يسند إلىّ عناية يرتاح معها ضميرى ، وأشعر أنى قدمت بها خدمة علمية ، وأضفت بها جديدا إلى مكتبة الفقه الإسلامى ، أو أشعر على الأقل أنى يسرت الأمر على الباحث والدارس بما أجمعه من المتفرقات المبعثرة فى كتب الفقه والأصول وغيرها – من كتب التفسير والحديث والعقائد وتاريخ التشريع وتاريخ الصحابة والأئمة من التابعين ومَن بعدهم – جمعا يشتمل على بيان وتمحيص وتحقيق،وأخرج منه بنتيجة علمية،وإلا كان العمل مجرد سكب مداد على الورق وإتلافهما معا .

لكنى أمام إصرار الكلية ، وبعد عرضها على الكثيرين غيرى ممن أصروا على الاعتذار ، وأمام ضعفى وشدة خجلى فى مثل هذه المواقف العلمية التى تتطلبها حاجة الطلاب،وتقتضيها المصلحة العامة ، فلم يكن من دأبى علم الله أن أرفض عملا علميا مهما كلفنى ذلك من جهد وعناء .

أمام ذلك استجبت للرغبة راجيا من الله – وقد خلصت نيتى – أن يعيننى ويوفقنى ويهدينى إلى الصواب . وما دمت لا أقصد من وراء ذلك إلا وجه الله الكريم ، وخدمة العلم والمتعلقين بمواد الشريعة الإسلامية فان الله لا يضيع أجر من أحسن عملا ، ولا يؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا لكنه يعفو ويغفر ويرحم إذ الأمور بالمقاصد والنوايا ؛ والله أعلم بحقيقتها .

أطوار كتابتى فى الموضوع :

بدأت فى كتابة الموضوع مع بداية شهر رمضان سنة ١٣٨٩ نوفمبر سنة ١٩٦٩ ، كان ما يكتب يطبع على الآلة الضاربة ويستخرج منه بقدر حاجة طلاب دبلوم

الشريعة بكلية حقوق الاسكندرية وكلية حقوق القاهرة حيث رأيت أن المصلحة العلمية أن يدرسه طلاب القاهرة مع ما أقوم بتدريسه لهم فى دبلوم الشريعة فى مادة الأصول ويكون بمثابة قسم عام لهم ، وتداول طلاب الجامعتين هذه المذكرات المحدودة التى أعدت فى وقت ضيق وفى الظروف التى أشرت إليها ، ثم شاءت إرادة الله أن تنشىء جامعة القاهرة فرع الخرطوم فرعا للدراسات العليا بكلية الحقوق هناك وذلك بانشاء دبلوم للقانون الخاص وأن يسند إلىَّ تدريس مادة الفقه المقارن هناك فأجعل هذا الموضوع ضمن ما قمت بتدريسه ومدْ خَلاً له فتداول الطلاب وغيرهم بالخرطوم هذه المذكرات التى لم تتجاوز المائة وستين صفحة .

ولما جذب الموضوع الأنظار واسترعى الاهتمام عزمت فى صيف سنة ١٩٧١ أن أتفرغ لإعادة النظر فيما كتبته تمهيدا لإخراجه فى كتاب مطبوع ومتداول على نطاق واسع يتمكن من الحصول عليه كل قارئ متخصص ، أو راغب فى البحث والاطلاع ، وأن تقتنيه المكتبات العامة فى مختلف البلاد ، ولكن حدث أن أعرت لجامعة الكويت فلم أتمكن من التفرغ له وإخراجه بالقاهرة .

وفى بدء عملى بالكويت حاولت أن أتفرغ له أو أعطيه بعض الوقت بمجرد وصولى لكن ظروف الاغتراب والبعد عن مكتبتى الخاصة ، واشتغالى بإعداد مذكرات لطلابى بالكويت،فضلا عن المحاضرات العامة التى طلبت منى ، وإعدادى للمؤتمر الدولى المنعقد بالرباط فى شهر ديسمبر سنة ١٩٧١ والذى مثلت فيه جامعة الكويت ، واختيارى رئيسا للجنة المناهج الدينية بوزارة التربية بالكويت،وتمثيلى للجامعة فى المؤتمر العام الخاص بالمناهج التعليمية فى شهر مارس سنة ١٩٧٢ . كل هذا لم يمكننى من إشباع رغبتى فى العكوف عليه والتفرغ له واخراجه عقب حضورى إلى الكويت فى أواخر سنة ١٩٧١ .

لكن تعلقى بالموضوع واشتغالى الدائب به دفعنى إلى الدراسة فيه من جديد بالكويت بعد أن هدأت النفس بها واستقرت ، وخفت زحمة العمل ، وأمدتنى مكتبة الجامعة بالكثير من المراجع ، كما أمدتنى وزارة الأوقاف بالكويت بالكثير من مطبوعاتها القيمة ، وجعلت الموضوع شغلى الشاغل حتى فترة الاجازة فانى قضيتها يعلم الله كاملة معه .

وقد صادف أن طلبتني جامعة الخرطوم أستاذا زائرا لها لمدة شهر أغسطس سنة ١٩٧٢ – في أثناء إجازتي – فلم أهتم في تحميل حقائبي إلا بما يتعلق بموضوعي من مراجع يمكن حملها ، وهناك في مدينة الخرطوم عكفت عليه طوال الوقت إلا الساعات التي أذهب إليها لالقاء المحاضرات الخاصة أو العامة ، واستعنت أيضا بمكتبة الجامعة هناك .

وقد ترتب على التنقل بين المراجع في أقطار متعددة ، أن اختلفت طبعات المرجع الواحد ، مما جعلني أكرر ذكر الطبعة عند الإشارة إلى المرجع ، أو أغفل ذكر رقم الصفحة أحيانا لعدم تذكر الطبعة .

وقصارى القول فإن هذا البحث يعد جديدا وفريدا في موضوعه . وإني وإن كنت بدأت نواته الأولى وأنا أعمل بالقاهرة ، فانه عاش في نفسي فترة كبيرة وتنقل معي من قطر إلى قطر ، بل من قارة إلى قارة حتى أراد الله له أن يخرج كتابا على هذا الوجه المشرق – إن شاء الله – في الكويت فيكون أثرا علميا لي بالكويت أعتز به ويربطني بها .

منهج البحث : –

وقد اتجهت في منهج البحث إلى أن أبدأ الكلام بباب تمهيدي أتكلم فيه على التعريف بالفقه الإسلامي والحكم الشرعي والدليل في فصل أول ، ثم أتكلم على نشأة الفقه الإسلامي وطرق استنباطه في الفصل الثاني ، ثم أختم الباب التمهيدي بفصل ثالث أتحدث فيه عن بدء ظهور علم الأصول ومنهج الفقهاء فيه ، جاعلا الموضوع بعد ذلك من ثلاثة أقسام : القسم الأول أتكلم فيه على الاختلافات الفقهية ومناهج المجتهدين في المصادر ، وجعلته من بابين : الأول الاختلافات الفقهية وأسبابها . الثاني مصادر الأحكام والمناهج الاجتهادية بالنسبة لها . القسم الثاني الاجتهاد وما يتعلق به من بحوث وهو ثلاثة أبواب : الأول الاجتهاد وحجية الحكم الاجتهادي . الثاني : أنواع الاجتهاد وأطواره ومراتبه الثالث : التقليد والتلفيق وتتبع الرخص . أما القسم الثالث فقد خصصته لمناهج فقهاء المسلمين بالنسبة للأحكام العقائدية والفقهية وجعلته من ثلاثة أبواب أيضا : الباب الأول : المناهج المختلفة بالنسبة للعقائد عند فقهاء المسلمين ، الثاني :

مناهج الصحابة والتابعين بالنسبة للأحكام العملية . الثالث مناهج أئمة المذاهب الشائعة . ثم نختتم الموضوع ببيان ما يجب على المسلمين من الفقهاء المتخصصين والعلماء المخلصين فى مختلف العلوم والمعارف حيال الفقه الإسلامى فى عصرنا الحاضر .

وقد جعلت هذا الكتاب من جزئين : الأول : الاختلافات الفقهية ومناهج الفقهاء في الأصول والمصادر . أما الجزء الثانى ففى « الاجتهاد ومناهج الفقهاء فى الأحكام الفقهية والعقائدية » .

وأرجو الله أن ينفعنى بهذا فى نفسى قبل أن ينتفع به غيرى لأنه كما يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم : مثل العالم الذى يعلم الناس الخير وينسى نفسه كمثل السراج يضىء للناس ويحرق نفسه [1] .

كما أرجو أن يغفر لى القارئ زلة القلم ، وخطأ الفكر ، وأملى فى الله سبحانه – وقد خلصت نيتى – أن يوفقنى للصواب فى القول والعمل . ومن الله سبحانه استمد العون حتى أتمكن من عرض هذا الموضوع الدسم الشيق عرضا يفيد القارئ ، ويضيف معلومات خصبة إلى معلوماته . ملتمسا من الله جلت قدرته أن يكتب لى الفلاح ، وأن يجعل عملى هذا محققا للغاية منه ، وأن يهيئ لى من أمرى رشدا ، وأن يجنبنى العثار والزلل فى القول والعمل فمنه البدء والعون وإليه المرجع والمصير ، ولله در عمر بن الخطاب فقد روى عنه أنه قال : رحم الله امرأ أهدى إلينا عيوبنا .

المؤلف

محمد سلام مدكور

١ شعبان سنة ١٣٩٢ هـ

الكويت في السبت ١٩٧٢/٩/٩ م

---

(١) رواه الطبرانى وأبو الضياء عن جندب بإسناد حسن وانظر الجامع الصغير بشرح العزيزى حـ ٣ ص ٢٧٦



الجزء الأول

الاختلافات الفقهية ومناهج الفقهاء فى الأصول والمصادر



الباب التمهيدى

الفقه الاسلامى نشأته وطرق استنباط الأحكام

يتكون هذا البـاب من ثلاثة فصول :

الأول : **التعريف بالفقه والحكم الشرعى والدليل**

الثاني : **نشأة الفقه الإسلامى وطرق استنباط الأحكام**

الثالث : **بدء ظهور علم الأصول ومناهج الفقهاء فيه**

الفصل الأول

التعريف بالفقه والحكم الشرعى والدليل

المبحث الأول

التعريف بالشريعة والفقه

الشريعة كما فى القاموس . ما شرع الله لعباده والظاهر المستقيم من المذاهب ، ويطلقها الفقهاء على الأحكام التى سنها الله لعباده ليكونوا مؤمنين عاملين صالحين سواء أكانت متعلقة بالأفعال أم بالعقائد أم بالأخلاق ، ومن الشريعة بهذا المعنى اشتق شرع بمعنى أنشأ الشريعة وسنَّ قواعدها ومنه قوله تعالى [1] : « أم لهم شركاء شرَعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله » .

فالتشريع السماوى هو مجموعة الأوامر والنواهى والإرشادات والقواعد التى يشرعها الله للأمة على يد رسول منها ليعملوا بها ويهتدوا بهديها ، وهو تشريع إلهى بمصادره وأحكامه الأولى .

والقصد من وضع الشريعة إخراج المكلف بأحكامها من داعية هواه ، وبعده عن الأنانية والأثرة وحب الذات ، وإحساسه بأنه يلزمه الخضوع والتقيد بهذه الأوامر وإطاعتها اختيارا لأنه ملزم باطاعتها اضطرارا . ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفس [2] .

والشريعة كما يقول ابن القيم [3] : عدل الله بين عباده ، ورحمته بين خلقه ، وظله فى أرضه ، وحكمته الدالة عليه » .

والإسلام خاتم الشرائع السماوية وأعمها ، وهو فوق كونه دينا يتعبد به . فقد جاء وافيا بحاجات الناس ؛ أفراد وجماعات ، عادلا سهلا من غير افراط ولا

---

(١) سورة الشورى آية ٢١ .

(٢) الموافقات للشاطبى ج ٢ ص ١١٧/١١٤ .

(٣) اعلام الموقعين ج ٣ ص ١٥/١٤ .

تفريط ، لا كهانة فيه ولا وساطة بين الخلق والخالق ، ولم يفصل الإسلام بين الدين والدنيا ؛ وإنما جمع بين الروحانيات والماديات ؛ وجعل الأولى طريقا للثانية ، وقد فصلنا القول فى ذلك فى موضعه[١] .

وأما الفقه فقد جاء فى كتب اللغة[٢] : الفقه : العلم بالشيء والفهم له والفطنة ، وغلب على علم الدين لشرفه . ومن هذا قول الله تعالى[٣] : « قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول » وقوله جل شأنه[٤] : « فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا » وقوله[٥] : لهم قلوب لا يفقهون بها » وقوله[٦] : « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » وقوله[٧] : « وطُبع على قلوبهم فهم لا يفقهون » ومن ذلك قول الرسول عليه السلام فيما يروى عنه : « من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين » . وقوله فيما يروى عنه أيضا : إذا أراد الله بعبدخيراً فقهه فى الدين وزهده فى الدنيا وبصره عيوبه[٨] .

ثم أطلقت كلمة فقه على ما تتناوله الأحكام الدينية جميعها ، ما كان منها متعلقا بأحكام العقائد،أو الأحكام العملية بجميع أنواعها ، وكان الفقه يطلق على تفهم هذه الأحكام وإدراكها،كما كان يطلق على جميع هذه الأحكام نفسها لا فرق بين حكم وآخر ، ومن هذا قول الله تعالى[٩] : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » وقوله عليه السلام « رب حامل فقه غير فقيه ، ومن لم ينفعه علمه ضره جهله إقرأ القرآن ما نهاك

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامى ومصادره من صفحه ١١–٧٣ .

(٢) القاموس . وقد خصه اللغويون بفهم الأمور الخفية فقط .

(٣) سورة هود آية ٩١ .

(٤) سورة النساء آية ٧٨ .

(٥) سورة الأعراف آية ١٧٩ .

(٦) سورة الاسراء آية ٤٤ .

(٧) سورة التوبة آية ٨٧ .

(٨) انظر السراج المنير على الجامع الصغير حـ١ ص ٨٨ ففيه أن الحديث رواه أحمد فى مسنده والبخارى ومسلم عن معاوية ، كما رواه أحمد والترمذى عن ابن عباس ، وابن ماجه عن أبى هريرة . وفى الحليه لأبى نعيم عن ابن مسعود « من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين ويلهمه رشده » ، وقيل إنه حديث حسن . راجع السراج المنير جـ٣ ص ٣٦٨ .

(٩) سورة التوبة آية ١٢٢ وقد وردت كلمة فقه فى القرآن فى نحو عشرين موضعا .

فإن لم ينهك فلست تقرأه [1] .

فالفقه كان يطلق قديما –كما أطلقه الامام أبو حنيفة – على معرفة النفس ما لها وما عليها ؛ سواء أكان من الأمور الاعتقادية أم العملية ؛ وهو بهذا الاطلاق يمثل الطابع الحقيقي للتفكير الإسلامي ؛ لأن الفقه حتى فيما يتعلق بالعقائد وكل ما هو من أمور الآخرة إنما يقوم على القرآن والسنة ، ويدور حولهما غير متأثر بما تأثر به علم الكلام من الفلسفة الأجنبية ، ومحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة . والفقه بهذا المعنى يكون مرادفا لكلمات «شريعة» ، (شرعة) ، (شرع) ، وهذا الاستعمال الجامع استمر أمدا غير قصير . .

ثم تغير هذا الاستعمال ودخل التخصيص على اسم الفقه ونشأ اضطلاح آخر للأصوليين . جاء في التوضيح على التنقيح [2] لصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود «اسم الفقه فى العصر الأول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا . ولست أقول : ان الفقه لم يكن متناولا أولا الفتاوى والأحكام الظاهرة ، ولكن كان بعد العصر الأول اختص باستنباط الأحكام العملية من الأدلة التفصيلية بطريق العموم والشمول ، أو بطريق الاستتباع فتصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل . ثم لما انقرض السلف الصالحون وذهب – أصحاب – القرون الفاضلة الأولون ، وانقلبت العلوم كلها صناعات غلب اسم الفقه فى المسائل المدللة وصارت هى حقيقة المراد من هذا الاسم»

ومن هذا يبين أن الفقه قديما كان يشمل علم الكلام ، ثم بعد انتهاء العصور الأولى اتسعت الفتوحات ودخل فى دين الله أقوام كثيرون مما استتبع زيادة الأحكام العملية التى تتعلق بتصرفات الأفراد وعباداتهم وصلاتهم بالجماعة ، فاستدعى هذا تفرغا أكثر لهذا النوع من الأحكام فاشتغل به علماء المسلمين وقصروا كلمة فقه عليه وعرفوه [3] بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية .

---

(1) جاء فى السراج المنير أن الذى رواه الطبرانى فى معجمه الكبير عن عبدالله بن عمرو بن العاص . وفيه أنه ضعيف جـ٢ ص ٣١١ وفيه : روى الديلمى فى مسند الفردوس ، وابن عدى فى الكامل عن أبى إمامة «رب عابد جاهل ورب عالم فاجر فاحذروا الجهال من العباد والفجار من العلماء» .

(2) جـ ١ ص ٧٨ .

(3) راجع حاشية الرهاوى المصرى على شرح المنار لابن ملك جـ ١ ص ١٩ .

أو هو نفس هذه الأحكام التي تحتاج فى معرفتها إلى التأمل والفهم وبعض من الاجتهاد والرأى .

ويقول ابن القيم [1] : الفقه أخص من الفهم لأن الفقه فهم مراد المتكلم من كلامه وهو قدر زائد عن مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة ، وبتفاوت الناس فى الفهم تتفاوت مراتبهم فى الفقه والعلم .

وهذا الامام الغزالى يقول فى كتابه المستصفى [2] : ان الفقه عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع ولكن صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة » ، وفى فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت[3] : الفقه حكمة فرعية شرعية ، وعرفوه بأنه العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

ثم انتهى الأمر بالفقه بعد أن كثرت الفروع وتعددت إلى أن يطلق على العلم بالأحكام الشرعية العملية سواء أكان طريق معرفتها الاجتهاد بالاستنباط من أدلتها التفصيلية أم كان العلم بها ناشئا عن طريق الأخذ والتفهم من أقوال الفقهاء ، كما أشار صاحب التوضيح فى آخر العبارة التى نقلناها عنه . وعلى هذا فالعارف بالفقه من طريق التقليد والتفهم لأقوال الفقهاء المجتهدين يعتبر الآن فقيها .

وعرف الكاسانى الفقيه الحنفى الفقه فى كتابه [4] فقال : إنه علم الحلال والحرام وعلم الشرائع والأحكام .

ويقول ابن حزم الظاهرى [5] : هو المعرفة بأحكام الشرع من القرآن ومن كلام المرسل بالشريعة الذى لا تؤخد إلا عنه . ويقول فى موضع آخر [6] : اسم الفقه واقع على صفة فى المرء وهى فهمه لما عنده وتنبه على حقيقة معانى ألفاظ القرآن والحديث ووقوفه عليها وحضور كل ذلك فى ذكره متى أراد .

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٦٤ .

(٢) جـ ١ ص ٤ .

(٣) مطبوع بهامش المستصفى جـ ١ ص ٢٠

(٤) بدائع الصنائع جـ ١ ص ٣

(٥) الأحكام فى أصول الأحكام جـ ٥ ص ١٢٧ .

(٦) المرجع السابق ص ١٣٢ .

غير أن الآمدى الشافعى [1] يعرفه بأنه العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية – أى العملية – بالنظر والاستدلال .

ويعرفه صدر الشريعة الحنفى [2] : بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها .

وعرفه الامام الشافعى [3] : بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وهذا فى الواقع أشهر التعاريف وأضبطها . وقد ناقشنا كل هذه التعاريف وغيرها فى موضع آخر [4] .

والواقع أن الأصوليين قد أفاضوا فى بيان معنى الفقه وكانت لهم فى ذلك ثلاث طرائق :

فجمهورهم على أن الفقه معرفة الأحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد .

الطريقة الثانية وهى مأخوذة من كلام البزدوى أنه العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها ، والفقيه على هذا من كان أهلا للاجتهاد وإن لم يقع منه الاجتهاد .

الطريقة الثالثة انفرد بها الكمال بن الهمام وهى تتميز بأن الأحكام المظنونة لا يسمى العلم بها فقها .

ويقول أستاذنا الشيخ السنهورى [5] : الفرق بين الطرائق الثلاث يرجع إلى المراد من الأحكام القطعية والظنية . . ونقل عن ابن عابدين أن التعميم هو الحق الذى عليه السلف والخلف .

هذا وقد اصطلح الفقهاء أخيرا على استعمال كلمة فقه للدلالة على حفظ

---

(١) الأحكام للآمدى ج ١ ص ٥ طبع صبيح سنة ١٩٦٨ .

(٢) التوضيح على التنقيح ج ١ ص ٧٧

(٣) الأم للشافعى ج ١ المقدمة « الرسالة »

(٤) راجع لنا مباحث الحكم عند الأصوليين ص ١٢/١٣

(٥) مقدمة موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى ج ١ ص ١١ .

طائفة من مسائل الأحكام الشرعية العملية الواردة بالكتاب والسنة وما استنبط منهما . فاسم الفقيه على ذلك يشمل المجتهد المطلق ومجتهد المذهب ومن هو من أهل التخريج والترجيح ومن كان من عامة المشتغلين بهذه المسائل ، كما يطلقون كلمة فقه على مجموعة الأحكام الشرعية العملية الواردة بالكتاب والسنة وما استنبط منهما ، ويطلق على الفقه بهذين المعنيين علم الفروع .

موضوع علم الفقه ؛ والفقيه :

موضوع هذا العلم وإن كان الأحكام الشرعية لأفعال الإنسان كالوجوب والندب والحظر والكراهة والاباحة، وكون التصرف صحيحا أو غير صحيح ، والعبادة وقعت أداء أو إعادة أو قضاء ، وأمثال ذلك ؛ إلا أنه فى الواقع يتكون من جزأين :

العلم بالأحكام الشرعية العملية بالنسبة لكل جزيئة منها .

والعلم بالأدلة التفصيلية لكل حكم .

فاذا قيل إن الربا حرام والبيع حلال ذكر الدليل وأحل الله البيع وحرم الربا .

والشخص لا يكون فقيها إلا إذا كانت له ملكة فقهية فصاحب هذه الملكة هو المجتهد والفقيه على الحقيقة لأن الفقيه كما يرى الأصوليون [١] من قامت به ملكة الاستنباط لهذا النوع من الأحكام وصار الفقه سجية له [٢] .

والحنفية زادوا على ذلك [٣] أن يكون الشخص عاملا بهذه الأحكام لأن العلم بها ليس مقصودا لذاته وإنما ليعمل به .

ثم شملت كلمة فقيه من له معرفة بالأحكام الشرعية العملية ولو عن طريق الأخذ والتفهم من أقوال الفقهاء والتقليد لهم والحفظ عنهم يقول المرجانى فى تعليقه

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ج ١ ص ١١ .

(٢) يقول الغزالى فى المستصفى ح ١ ص ٤ : ولا يخفى أن للأفعال أحكاما عقلية أى مدركة بالعقل لكونها أعراضا وقائمة بالمحل ومخالفة للجوهر ، وكونها أكوانا وحركة وسكونا وأمثالها والعارف بذلك يسمى متكلما لا فقيها، وأما أحكامها من حيث أنها واجبة ومحظورة ومكروهة ومندوب إليها فإنما يتولى الفقيه بيانها .

(٣) كشف الأسرار للبخارى على أصول البزدوى ج ١ ص ١٥ طبع سنة ١٣٠٧ هـ ، وراجع لنا مباحث الحكم عند الأصوليين .

على التوضيح لصدر الشريعة الحنفي[1] : وما كان يطلق اسم الفقيه في الصدر الأول إلا على الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الراسخة النبيهة ، وصاحب هذه الملكة الغالية هو المجتهد والفقيه على الحقيقة .

والشخص لا يصير فقيها إلا بمعرفة جملة من الأحكام الشرعية العملية،وقول الفقيه في مسألة أو أكثر لا أدرى لا يخرجه عن كونه فقيها لأن المراد الملكة،وقد سئل الامام أبو حنيفة عن معنى كلمة (دهر) فقال : لا أدرى ، وسئل الامام مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها : لا أدرى [2] .

وأول من عرف بالفقه في الإسلام جمع من الصحابة أشهرهم عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب ، وعبدالله بن مسعود ، وعبد الله بن عمر ، وعبدالله بن عباس ، وزيد بن ثابت ، والسيدة عائشة رضى الله عنهم . ويختلف العادّون في بعضهم ، ويجعلون واحدا مكان الآخر [3] .

ولم يكن يطلق على الرسول صلى الله عليه وسلم أنه فقيه لأن الأصل أن علمه بالأحكام لم ينشأ عن النظر والاستدلال ، وإنما عن الإيحاء إليه وإخبار الله له حتى فيما اجتهد فيه لأن اجتهاده صلى الله عليه وسلم كالإلهام [4] وهو القذف من غير نظر واستدلال ، أو أن مرده إلى الوحى على ما سيأتى بيانه عند الكلام عن الاجتهاد .

---

(١) التوضيح على التنقيح وحواشيه جـ ١ ص ٢٦/٢٥ الطبعة الأولى المطبعة الخيرية بمصر .

(٢) فواتح الرحموت جـ ١ ص ١٠ .

(٣) يقول ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢١. الدين والفقه والعلم انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود وأصحاب زيد بن ثابت وأصحاب عبدالله بن عمر ، وأصحاب عبدالله بن عباس . فعلم الناس عامة عن هؤلاء الأربعة . فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر . وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبدالله بن عباس وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب عبدالله بن مسعود .

وقيل إن ابن عمر وجماعة ممن عاش بعده بالمدينة كانوا يفتون بمذهب زيد بن ثابت وما كانوا أخذوا عنه مما لم يكونوا حفظوا فيه عن رسول الله قولا .

ويروى أن عمر بن الخطاب خطب الناس فقال : من أراد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيد بن ثابت ومن أراد أن يسأل عن الفقه فليأت معاذ بن جبل ومن أراد المال فلياتنى . ثم يقول ابن القيم وأما عائشة فكانت مقدمة في العلم والفرائض والأحكام والحلال والحرام وكان من الآخذين عنها الذين لا يتجاوزون قولها المتفقهين بها . القاسم بن محمد بن أبى بكر بن أخيها ، وعروة بن الزبير بن أختها أسماء .

(٤) شرح المنار لابن ملك ص٧٣٢/٧٣١ .

مسائل الفقه وأنواعها :

تتناول مسائل الفقه الإسلامى حياة الفرد والجماعة والدولة دينية كانت أو دنيوية ، ولذا فان المشتغلين بالفقه قسموه إلى قسمين رئيسيين :

١ – عبادات : وهى ما كان الغرض الأول منها التقرب إلى الله وقد ثبتت بنصوص آمرة أو ناهية،ويجب اتباعها دون توقف على تعقل معانيها وتفهم مراميها أو البحث عن علل لها ، وهذه ثابتة مستقرة لا تتأثر باختلاف البيئات أو تتابع الأزمان ، ومن أجل هذا بينها الرسول بسنته أكمل بيان .

وقد ألحق الفقهاء بالعبادات الأحكام المنظمة للأسرة والمتعلقة بتكوينها لما فيها من تكاليف يحرص الشارع على تحققها حفظا لنظام المجتمع على أسلوب ينبغى أن يتميز به الإنسان .

٢ – عادات : وهى ماكان الغرض منها تنظيم المجتمع الإنسانى فى كل ما تدعو إليه مدنية الإنسان الطبيعية حتى تكون على وجه يكفل الحياة الإنسانية الرشيدة .

وأحكام هذا القسم فى الواقع جاءت مجملة فى النصوص حتى يكون لولاة الأمر فى مختلف الأزمنة الحق فى الاستنباط والتصرف لوضع الأحكام بحسب ما يحقق مصالح الناس ويساير أعرافهم المعتبرة ، ولذا فان أحكام هذا القسم جاءت فى الغالب أصولا كلية وقواعد عامة مقرونة بعللها حتى يفهم أن الحكم فيها يجب أن يكون مصاحبا لعلته فان زالت العلة ارتفع الحكم وتبدل بآخر .

وهكذا نجد أن الفقه الإسلامى قد ألبس كل شىء من أمور المسلمين ثوب التشريع،وأن الفقهاء استنتجوا على مر الأجيال المتعاقبة أحكاما لكل ما يجد من شئون حتى وصل الفقه إلى بناء ضخم يعتمد على أسس قوية صالحة لتحمل كل جديد .

ومن هذا يظهر أن علم الفقه يبحث فى الأحكام الشرعية التى بينتها النصوص من الكتاب والسنة،كما يبحث فى الأحكام التى لم ينص عليها ولكن الشارع نصب امارات شرعية تدل عليها .

ولم يعن الفقهاء قديما بتقسيم موضوعات الفقه على الوجه المعاصر،لأن القاضى

قديمـا كان يفصل فى كل نزاع يعرض عليه دون أن يكون هناك اختصاص نوعى على ما بيناه فى موضعه [1] .

ومع هذا فالفقه الإسلامى قد تناول جميع النواحى القانونية التى تلزم لتنظيم كافة العلاقات بين الأفراد بعضهم وبعض مسلمين وغير مسلمين ، وبين الأفراد والدولة ، وبين الدول بعضها مع بعض فى أوقات السلم والحرب،وكل ما ينظم العلاقات الداخلية فى الأمة عاما كان أم خاصا،وما يتعلق بذلك من نظام المرافعات .

كذلك فان الفقهاء قديما وإن كانوا عنوا بأحكام الفروع،ووضعوا الكثير من القواعد العامة التى تجمع كل قاعدة منها تحتها جملة من الأحكام الفرعية فانهم لم يعنوا بالنظريات العامة على ما سنذكره .

---

(١) القضاء فى الإسلام للمؤلف .

المبحث الثانى

التعريف بالحكم الشرعى والدليل

أولا - التعريف بالحكم :

الحكم له إطلاقات تختلف باختلاف العلوم،فيطلق فى العرف على إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه كالحكم بأن الشمس مشرقة أو ليست مشرقة؛لأن في ذلك إثبات أنها مشرقة أولا . وعند المناطقة يراد به ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة .

وعند الأصوليين هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعا . فقول الله تعالى [1] : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » . حكم شرعى بذلك،وقوله [2] : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » حكم منه بذلك ، وقوله [3] : « ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا » حكم منه بذلك،وقوله [4] : « حرمت عليكم أمهاتكم » حكم منه بذلك .

ويقرب من الحكم فى اصطلاح الأصوليين الحكم فى الاصطلاح القضائى لأنه عندهم الصيغة التى يصدرها القاضى للدلالة على ما فصل به فى الموضوع المطروح أمامه ، ولذا يقال على العبارة التى ينطق بها القاضى عند الفصل:« منطوق الحكم » كما يقال : تأجلت القضية للنطق بالحكم .

أما الفقهاء فيطلقون الحكم على الأثر المترتب على خطاب الشارع لا على نفس الخطاب الذى يعتبرونه دليلا فيقولون : الصلاة حكمها الوجوب ودليل ذلك قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة » ، والزكاة حكمها الوجوب ودليل ذلك قوله تعالى « وآتوا الزكاة » وقربان الزنا حكمه التحريم بدليل نهى الله عنه فى قوله : « ولا تقربوا

---

(١) سورة النساء آية ٢٩ .

(٢) سورة النور آية ٥٦

(٣) سورة الإسراء آية ٣٢ .

(٤) سورة النساء آية ٢٣ .

الزنى إنه . . . » والزواج بالأم أو البنت أو الأخت وغيرهن ممن ورد تحريم الزواج بهن فى قوله تعالى [1] : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم . . . » وغيرها من النصوص حكمه التحريم . وهكذا . ولذا فان قولهم : « الفقه هو العلم بالأحكام أى العلم بما ثبت لأعمال الناس من وجوب أو ندب أو حرمة أو كراهة أو إباحة أو صحة أو فساد أو بطلان [2] .

ومعنى كون الحكم شرعيا أى منسوبا إلى الشارع مباشرة أو بواسطة الاجتهاد [3] إذ المجتهد لا ينشىء الأحكام باجتهاده وإنما يلتمس أحكام الشارع التى لم ينص عليها بواسطة الأمارات والأدلة الظنية ، فالفقيه باجتهاده مظهر لحكم الله كاشف له .

ولا خلاف بين علماء المسلمين فى أن مصدر الأحكام كلها فى الشرائع السماوية هو الله سبحانه فليس لأحد معه تشريع فى أى ناحية من نواحى الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين يستوى فى ذلك الأحكام التى ورد فيها نص والتى لم يرد بها نص وتعرف عليها المجتهد بطريق الأخذ والاستنباط على ما بيناه فى كتابنا مباحث الحكم عند الأصوليين [4] يقول الغزالى : لا حكم ولا أمر إلا لله . أما النبي والسلطان والسيد والأب والزوج فاذا ما أمروا وأوجبوا لم يجب شىء بايجابهم بل بايجاب الله تعالى طاعتهم [5] ، والله تعالى لم يحكم إلا بالصواب . فالحكم المنسوب إليه سبحانه هو الحق الذى لا يحوم حوله الباطل ، وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور [6] .

طريق إدراك حكم الله :

يتفق علماء المسلمين على أن لله سبحانه أحكاما فى جميع أفعال العباد ،

---

(١) سورة النساء آية ٢٣ .

(٢) راجع لنا مباحث الحكم عند الأصوليين ص ١٤

(٣) وبهذا خرجت الأحكام الحسية مثل القمر ساطع ، وخرجت الأحكام العقلية كالواحد نصف الاثنين وخرجت الأحكام الوضعية كالقول بأن أكبر ضلع فى المثلث أصغر من مجموع الضلعين الآخرين ، والقول بأن كان ترفع الاسم وتنصب الخبر . على ما بيناه فى كتابنا مباحث الحكم ص ١٤ .

(٤) عند الكلام عن الحاكم فى الباب الثانى من صفحة ١٦٢ .

(٥) المستصفى ج ١ ص ٨٣ .

(٦) التلويح على التوضيح ج ١ . ص ١٠٧/١٠٨

وما من حكم فيها إلا وهو سبيل إلى تحقيق مصلحة ودرء مفسدة ، ومن هذه الأحكام ما يتعلق بالعقائد ، ومنها ما يتعلق بالوجدانيات ، ومنها ما يتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال .

لكنهم يختلفون فى طريق إدراك حكم الله قبل بعثة الرسل ، وبالنسبة لمن لم تبلغهم الدعوة من ناحية أن العقل يستطيع إدراك الحكم دون واسطة كتاب من الله ورسول من عنده ، أم لا يدرك ذلك إلا بخطاب الشارع صراحة أو دلالة ؟ أما من بلغتهم شرائع الرسل فقياس الحسن والقبح للأفعال بالنسبة لهم ما ورد فى شريعتهم وليس ما تدركه عقولهم دون خلاف فى ذلك .

كما اختلفوا فى مطابقة حكم الله حكم العقل من ناحية حسن الفعل وقبحه فقال المعتزلة : إن العقل يستقل بادراك الأحكام من غير توقف على تعريف لها من الشارع وهؤلاء يرون أن فى الأفعال صفات حسن وقبح يقتضيها العقل ، وقالوا : إن حكم الله من ناحية التحسين والتقبيح لا بد أن يكون مطابقا لما يدركه العقل من الأفعال من صفات . فالشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه من حكم الله .

على أن من القائلين بأن العقل يمكن أن يستقل بادراك ما فى الأفعال من صفات حسن وقبح من خالف فى أن حكم الشرع لا بد أن يكون على وفق ما يدركه العقل من الأفعال من صفات وهم الماتريدية . لأن العقول مهما نضجت قد تخطئ ، ولأن بعض الأفعال مما تشتبه فيه العقول فلا ارتباط بين حكم العقل وحكم الشرع فى العقائد والفروع .

وقال المتقدمون منهم : لا ارتباط بالنسبة لأحكام الفروع فقط ، أما ما يتعلق بالعقائد من الإيمان ونحوه فان حكم العقل فيها يتطابق مع حكم الشرع لا محالة .

وقال الأشاعرة : ان الأفعال ليس فيها ذاتها صفات حسن وقبح ، ولا لصفة فيها توجب ذلك وإنما حسنها وقبحها ما جاء به الشرع،فقياس الحسن والقبح عندهم هو الشرع لا العقل ، وعلى هذا فالعقل لا يدرك حكم الله ، ولا تكليف من غير رسل فى العقائد وفى الفروع . وقد بينا كل ذلك فى كتابنا مباحث الحكم عند الأصوليين .

وأحكام الفقه الإسلامي وان كانت كغيرها من الأحكام الشرعية تؤخذ من النصوص،إلا أن الفقيه إذا لم تسعفه النصوص الموحى بها لجأ إلى استلهام روح الشريعة ومقاصدها ، وفي هذا أكبر مجال للاجتهاد ، ومسايرة الفقه للحياة وصلاحيته للتطبيق فى كل عصر ومكان . فالقوانين الإسلامية بناء على هذا نوعان :

١ – قوانين سنها مجتهدو المسلمين فى عصورهم المختلفة استنباطا من عموم النصوص ومن روح التشريع وأهدافه العامة بواسطة الأمارات التى اعتبرها الشارع منهجا وطريقا للأخذ والاستنباط . وهذا النوع يعتبر تشريعا سماويا باعتبار الأصل والأساس ، ويعتبر تشريعا وضعيا من جهة مجهود المجتهدين فى استمدادها واستنباطها [١] . وهذا النوع هو الكثير الغالب فى أحكام الفروع .

٢ – قوانين سنها الله سبحانه بنص قرآنى أو بحديث نبوى أو بسنة فعلية أوتقريرية . وهذا التشريع إلهى محض .

ثانيا – الأدلة التى تُستقى منها الأحكام :

الدليل فى اللغة بمعنى المرشد . لكن الأصوليين يقصدون بالدليل ما يمكن بالنظر فيه التوصل إلى إدراك حكم شرعى على سبيل العلم أو الظن مثل قول الله تعالى [٢] : « أوفوا بالعقود » وقوله [٣] : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فكل هذه أدلة عند الأصوليين لأنه بالنظر فيها يمكن التوصل إلى التصديق بأن الوفاء بالعقود وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أمور واجبة .

والمشهور عند الأصوليين أن الدليل إما أن تكون دلالته على الأحكام قطعية ، وإما أن تكون دلالته عليها ظنية . بمعنى أن النظر فى الدليل قد ينتج حكما قطعيا ، وقد ينتج حكما ظنيا ، وبعض الأصوليين قصر الدليل على ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه إلى إدراك حكم شرعى على سبيل العلم والجزم فقط ، واعتبروا ما يتوصل بالنظر فيه إلى إدراك حكم شرعى على سبيل الظن إمارة لا دليلا [٤] .

(١) انظر فى هذا المعنى صفحة ٧ من خلاصة التشريع الإسلامى للشيخ عبد الوهاب خلاف الطبعة التاسعة سنة ١٩٧١ م .

(٢) سورة المائدة آية رقم ١

(٣) سورة البقرة آية رقم ٤٣ .

(٤) راجع لنا فى ذلك كتاب مباحث الحكم عند الأصوليين ص ١٧ .

والأدلة نوعان : فنها ما هو دليل كلي مجمل لا يتعلق بشيء معين ، وهذا كما يطلق على المصادر الأصلية وما يتفرع عليها يطلق أيضا على القواعد الأصولية كمطلق الأمر والنهى فانه ينتج حكما كليا هو كما يقول الجمهور الوجوب والتحريم ما لم تصرفه قرينة عن ذلك[1] .

ويندرج تحت هذا الدليل الكلى الأدلة التفصيلية وأدلة الفقه الكلية هى مباحث المشتغلين بعلم أصول الفقه .

ومنها ما هو دليل جزئى « تفصيلى » يدل على الحكم فى مسألة بذاتها ، وتندرج كل مجموعة منها تحت دليل كلى - على ما ذكرنا - فالأمر باقامة الصلاة يدل على وجوبها ، والأمر بالوفاء بالعقد يدل على وجوبه . وهذه الأدلة من مباحث علم الفقه،وهى التى يستدل بها الفقهاء على ما يستنبطونه من أحكام الفروع .

وبالجملة فان موضوع مناهج الاجتهاد يظهر هنا حيث مجاله موقفهم من الأدلة عامة . ما يعتبر منها وما لا يعتبر ، وموضعها من حيث الترتيب ، وفهمهم للدليل وتطبيقه على الجزئيات المختلفة . فلكل فلسفته فى الاستدلال بهذه الأدلة طبقا لأصول وقواعد معينة انتهجها وجعلها نبراسا له وهاديا للتعرف على حكم الله .

---

(١) الواقع أن الجمهور من الأصوليين هم الذين يرون أن الأمر يدل حقيقة على الوجوب إذا لم تصرفه قرينة عن ذلك . ويختلفون فيما بينهم : هل دلالته على الوجوب بأصل وضع اللغة أم بالشرع أم بالعقل ، واستدلوا على أنه للوجوب بجملة أدلة .

وقال آخرون : انه يدل فى حقيقته على الندب ما لم تصرفه قرينة إلى الوجوب ، ويرى البعض أنه حقيقة فى الاباحة ما لم تصرفه عنها قرينة وهو رأى غريب ، ومنهم من يرى أنه مشترك لفظى ، ومنهم من يرى أنه مشترك معنوى ، ومنهم من توقف . وقد بينا ذلك تفصيلا فى كتابنا الأمر فى نصوص التشريع الإسلامى ودلالته على الأحكام . وانتهينا إلى أن الأمر فى أصل الوضع يدل على مجرد الطلب ، وأن القرينة هى التى تدل على الوجوب أو الندب أو الاباحة . . . . . . إلى غير ذلك .

الفصل الثاني
نشأة الفقه الإسلامي وطرق استنباطه

المبحث الأول
نشأة الفقه الإسلامي وأطواره

المطلب الأول
نشأة الفقه الإسلامي

بدأ الفقه الإسلامي أول ما بدأ عبارة عن فتاوى ، وأقوال للصحابة ، وأحكام يصدرونها فيما يعرض عليهم من وقائع ، ولم يكن للفقه الإسلامي درس مخصص ولا أستاذ معين ، ثم كان تلقين الفقه وتلقيه في المساجد التي كانت تعد من أكبر معاهد الثقافة لدراسة القرآن والحديث والفقه واللغة ، كما كان في المجالس الخاصة يلقى الفقيه ما أراد تلقينه لمريديه ويحفظونه ، ومنهم من يستعين بتدوين بعض الأحكام .

فجمع فقهاء المدينة فتاوى عبدالله بن عمر ، وعائشة ، وابن عباس رضى الله عنهم ، كما جمعوا فتاوى من جاء بعدهم من كبار التابعين في المدينة ومن هذا موطأ مالك . وجمع فقهاء العراق فتاوى عبدالله بن مسعود ، وقضايا على بن أبى طالب وفتاواه ، وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة ؛ ومن هذا ما جمعه ابراهيم النخعي .

ثم تطور الأمر فأصبح الفقيه يُدون فقهه في مؤلف خاص يمليه على طلابه بنفسه ، أو يمليه عليهم واحد منهم في حضرته كما كان يفعل مالك بن أنس غالبا . فقد كان كاتبه حبيب يقرأ ما ألفه مالك في حلقة الدرس وكثيرا ما كان الطالب يدخل شيئا على ما سمعه لبيان حكم أو للتعليق عليه ، أو يغير العبارة بقصد التنقيح ، بل قد يحدث أن يغير الامام نفسه بعض آرائه ويرجع عما قال . فيسمع هذا التعديل بعض طلابه ويدونونه ولا يسمعه البعض الآخر فيبقى رأى الامام في المسألة مقيدا عنده على ما كان ، وقد كان هذا من غير شك سببا في اختلاف

الروايات المنسوبة إلى فقيه واحد [1] .

ثم مع تطاول الزمن قلت العناية بالرواية حتى تحلل الفقهاء منها عند التدوين واكتفوا بالأخذ من الكتب المعروفة المتداولة لأنها بمنزلة الخبر المتواتر والمشهور ثم تهاون الكتاب حتى في هذا .

وبترك الرواية وانقطاع السلسلة كثر التصحيف ونقلت الأحكام من كتب لا يدرى ما زيد منها وما نقص مما جعل كتب الفقه في حاجة إلى تحقيق وتمحيص ومراجعة .

ولذا فان الفقهاء اتفقت كلمتهم على تقسيم المؤلفات الفقهية إلى مؤلفات معتبرة يعتمد عليها وإلى كتب ضعيفة لا يصح التعويل عليها ، كما اتفقت كلمتهم على عدم التعويل على ما ينسب إلى مذهب من أحكام وردت فى كتب مذهب آخر إلا إذا كان الكتاب من كتب اختلاف الفقهاء التى تعنى بالفقه المقارن .

وقد بدأ الفقه فى العصر الأموى مختلطا بالسنة وما أثر عن الصحابة والتابعين لأنها مادة الفقه وعلى هذا موطأ مالك . ومن هذا النوع ما صنعه سفيان الثورى فى الجامع الكبير والشافعى فى كتاب اختلاف الحديث .

كما وجد بجانب ذلك الفقه مجردا عن السنة والآثار وكان هذا مسلك الحنفية فقد كتب أبو يوسف كتابه الخراج تناول فيه الدستور المالى للدولة الإسلامية فقها مجردا ، وكذلك محمد بن الحسن الشيبانى فى كتبه الستة التى جمع فيها مسائل الأصول فى مذهب إمامه وهى المبسوط « الأصل » والجامع الصغير ، والجامع الكبير ، والزيادات ، والسير الصغير، والسير الكبير . وهذه الكتب سميت بكتب ظاهر الرواية لأنها رويت عنه برواية الثقات ، وقد جمع هذه الكتب الستة الحاكم الشهيد فى كتاب أسماه « الكافى » . وشرحه السرخسى فى كتابه المبسوط ، كما جمع الحاكم الشهيد أيضا كتب النوادر لمحمد بن الحسن فى كتاب واحد سماه « المنتقى » .

---

(١) [illegible]م تفصيل ذلك فى المدخل للفقه الإسلامى للمؤلف فى المبحث الثانى الخاص بتدوين الفقه والأصول من الفصل الرابع الخاص بمراحل تدوين الفقه ومصادره من القسم الأول ، الخاص بتاريخ الفقه من صفحة ١٩٠/١٧٩ الطبعة الثالثة .

ومن هذا القبيل أيضا المدونة فى الفقه المالكى وهى فى الواقع مجموعة مسائل وضعها أسد بن الفرات وأجاب عنها ابن القاسم بما روى عن الامام مالك [1] ، فهى من الفقه المجرد عن السنة والآثار وهكذا نجد كثيرا من كتب المذاهب المختلفة سلكت هذا الطريق .

ووجد بجانب هذين النوعين نوع ثالث هو ذكر الأحكام الفقهية مصحوبة بأدلتها من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وسائر وجوه المعانى مثل كتاب المبسوط الذى أملاه الامام الشافعى على تلاميذه بمسجد عمرو بن العاص بالفسطاط بمصر ، وقدم له برسالة فى أصول الفقه . وقد عرف هذا الكتاب باسم « الأم » وكانت الرسالة هى أول ماكتب ودون فى علم الأصول كما يروى ذلك ابن خلدون وغيره ، وكما ينبئ عنه الواقع ، وإن كان ابن النديم فى الفهرست يقول : إن أبا يوسف الفقيه الحنفى سبق الشافعى فى هذا . والشيعة الامامية يقولون أيضا إنهم أول من كتب فيه .

وبذا نجد أن هذه الأنواع الثلاثة كما يقول أستاذنا الشيخ السنهورى [2] : « قد وجدت من البداية ثم انفصل كل من الحديث والفقه عن صاحبه ، وكانت لهذا وذاك كتبه الخاصة . تعنى الأولى بالصحيح من الحديث وروايته أكثر من عنايتها بما يدل على الحديث من أحكام ، أما الأخرى فان عنايتها متجهة إلى الأحكام وإنما يذكر الحديث لمجرد الاستدلال .

ومن هذا يبين لنا أن مناهج الفقهاء ، والمجتهدين كانت متباينة حتى فى طريق الكتابة والتدوين فنهم من يعرض الفقه تعقيبا على حديث أو أثر ، ومنهم من يعرض الفقه مجردا عن الدليل لأن الهدف هو التعريف بالحكم الشرعى ، ومنهم من يعرض الحكم الفقهى بما يؤيده من الكتاب أو السنة أو الاجماع ويتبع هذا مناقشة الأدلة والوصول إلى الفقه المقارن .

---

(١) وقد حصل سحنون على صورة منها ورحل إلى مصر وعرضها على ابن القاسم فعدل عن بعض ما فيها وعدله وصحح ما احتاج إلى تصحيح . ولذا فان المدونة التى يرويها سحنون هى المعتمدة فى المذهب وقد شرحها كثيرون .

(٢) فى مذكراته لطلاب دبلوم الشريعة بحقوق القاهرة فى مادة « تاريخ الفقه » .

وقد كان الفقهاء فى الغالب – على ما أشرنا قبل – يتعرضون للجزئيات والفروع دون النظريات العامة غير أنهم فى عصر أئمة الفقه الإسلامى وقد استقل علم الفقه وتخصص له الفقهاء وتعددت الفروع وتشعبت وكثرت المسائل الفقهية بوجود الفقه الافتراضى بمدرسة الكوفة على ما بيناه فى كتابنا المدخل للفقه الإسلامى – اتجه الفقهاء إلى وضع القواعد الفقهية التى هى مجموعة الأحكام المتشابهة التى ترجع إلى قياس واحد يجمعها ، أو ضابط فقهى يضبطها ، أو هى حكم كلى ينطبق على معظم جزئياته وتندرج تحته فروع كثيرة مختلفة .

والقواعد العامة تتميز بالإيجاز فى العبارة والاستيعاب الواسع للفروع وقد عنى الفقهاء قديما بهذا النوع من الدراسة لما يترتب عليه من تيسير الفروع ولم شملها . فقد عرفت القواعد فى عصر الأئمة المجتهدين تدريجيا على أيدى كبار أهل التخريج والترجيح أخذا من دلالات النصوص وما تفيده علل الأحكام .

وكان أكثر من عنى بالقواعد فقهاء الحنفية . فقد كانوا أسبق من غيرهم فى وضع القواعد والاحتجاج بها ؛ وذلك لأن طبيعة فقههم واتجاههم نحو الرأى ووجود الفقه الافتراضى بينهم وتوسعهم فى الفروع بناء على ذلك ؛ جعلهم يعملون على إيجاد قواعد كلية تحكم هذه الفروع الكثيرة المتنافرة .

وقد جمع أبو طاهر الدباس فقيه الرأى بالعراق أهم قواعد المذهب فى سبع عشرة قاعدة كلية ، ثم أضاف إليها الفقيه الكرخى المتوفى سنة ٣٤٠ والمعاصر للدباس بعض ما يمكن اعتباره قواعد حتى أوصلها إلى سبع وثلاثين ، ثم جاء الدبوسى الحنفى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ فألف كتاب تأسيس النظر وجعله مشتملا على ست وثمانين قاعدة .

ثم وضع العز بن عبد السلام الفقيه الشافعى المتوفى سنة ٦٦٠ هـ كتابه قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ، كما وضع القرافى المالكى المتوفى سنة ٦٨٤ هـ كتاب الفروق ، ثم جاء السبكى المتوفى سنة ٧٥٦ فوضع كتابه التاج ، ثم ابن رجب الفقيه الحنبلى المتوفى سنة ٧٩٥ فوضع كتابه القواعد الفقهية ، ثم جاء السيوطى الفقيه الشافعى المتوفى سنة ٩١١ من بعد هؤلاء فوضع كتابه الأشباه والنظائر ، ثم جاء ابن نجيم المصرى الفقيه الحنفى المتوفى سنة ٩٧٠ فوضع كتابا أيضا أسماه

الأشباه والنظائر ، ثم جاء أبو سعيد الخادمى المتوفى حوالى ١١٥٤ فسرد فى خاتمة كتابه مجامع الحقائق مجموعة كبيرة من القواعد الفقهية [١] مرتبة ترتيبا أبجديا .

ومن أمثلة هذه القواعد الفقهية قاعدة . . الأمور بمقاصدها « فانه يترتب عليها أنه إذا اختلفت النية والظاهر حكم بمقتضى النيــة إن دلت عليها القرائن .

وقد انبنى على هذه القاعدة عدة أحكام فقهية منثورة فى كتب الفقه ومختلف أبوابها . فمن باع عنبا ليتخذ خمرا كان آثما ، ومن باع سلاحا للبغاة وقطاع الطريق قاصدا معونتهم كان آثما [٢] ولو امتنع إنسان عن الطعام دون نية الصيام لم يكن صائما ولو كان فى رمضان [٣] .

ومن أمثلة هذه القواعد أيضا قاعدة « الضرر يزال » فهى قاعدة عامة لما يقول به الفقهاء من التماثل فى القصاص ، ورد العدوان ، كما أنها أساس لقاعدة المصلحة برمتها؛ ولهذا يحكم الشارع على من أتلف مال الغير بالضمان لا باتلاف ماله .

ويدخل تحت هذه القاعدة فروع فقهية منها أنه إذا انتهت مدة الإجارة فى الأرض الزراعية قبل أوان الحصاد أو النضج فان الأرض تبقى فى يد المستأجر بأجر المثل مدة حتى يحصد الزرع وينضج الثمر دون أن يترتب عليه إضرار بصاحب الأرض ، كذلك لو استأجر شخص زورقا فى البحر لمدة محددة فانتهت وهو فى عرض البحر فانها تمتد بالأجر بقدر ما يوصله . كذلك فان الحجر على فاقد الأهلية وناقصها قصد به حمايته ودفع الضرر عنه . إلى غير ذلك مما بيناه فى كتابنا المدخل للفقه الإسلامى .

وقد كان عماد الفقهاء غالبا فى الاستنباط على هذه القواعد؛ يقول القرافى فى كتابه الفروق : الشريعة اشتملت على أصول وفروع وأصولها قسمان : أصول الفقه ، وقواعد كلية فقهية لكل قاعدة من الفروع ما لا يحصى ، وهذه القواعد

---

(١) ثم جاءت مجلة الأحكام العدلية فصدرت موادها بذكر تسع وتسعين قاعدة فى تسع وسبعين مادة لا تخلو فى الواقع من التداخل أو الترادف .

(٢) وقد بينا أحكام هذه العقود فى كتابنا المدخل للفقه الإسلامى عند الكلام على نظرية العقد .

(٣) على تفصيل مبين فى موضعه من كتب الفقه .

مهمة فى الفقه عظيمة النفع .

كما أنهم عنوا بوضع **القواعد الأصولية** كقولهم : الكتاب والسنة أدلة يحتج بهما ، وقولهم : النص مقدم على الظاهر ، وقولهم المطلق يحمل على المقيد ، والأمر يقتضى التكرار ، والأمر بالشىء نهى عن ضده ، والأمر يفيد الوجوب ، واللفظ العام يشمل جميع أفراده ما لم يخصص . . . وغير ذلك من القواعد الكثيرة المبثوثة فى كتب أصول الفقه .

والقواعد الأصولية ينبنى عليها استنباط الفروع الفقهية حتى إذا تكونت منها فروع كثيرة متشابهة أمكن للفقيه بشىء من النظر والاستنباط الربط بين هذه الفروع المتشابهة فى مجموعات ، ووضع قاعدة عامة فقهية لكل مجموعة .

المطلب الثانى

أطوار الفقه الإسلامى

مر الفقه الإسلامى بأطوار مختلفة فقد كان الوحى فى عصر الرسول عليه الصلاة والسلام هو المصدر الوحيد لجميع الأحكام الشرعية ومردها ، إذ كان الوحى ينزل عليه باللفظ والمعنى وهو القرآن إجابة عن سؤال أو استفتاء أو لبيان الحكم فى واقعة . وهذا فى الغالب يقف عند القواعد العامة والأحكام المجملة ، على أن يتولى الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ذلك شأن التفصيل والتبيين فيما يحتاج إلى بيان أو تفصيل يقول الله تعالى[1] : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزِّل إليهم » .

والرسول صلى الله عليه وسلم فى بيانه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى إليه بالمعنى وإن كان يصوغه الرسول بلفظ من عنده بالأسلوب الذى يراه أقرب إلى الأفهام وتوضيح الأحكام للناس فى ذلك الحين

والواقع أن عصر الرسول بما كان فيه من إيحاء بالأحكام عن طريق الكتاب والسنة ، وبوجود الرسول عليه السلام بين أصحابه الذين يأخذون هذا الدين عنه،لم يتضح فيه الفقه بالمعنى الدقيق الذى هو استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية ، إذ فى الرجوع إلى الرسول صلوات الله عليه ما يغنى الناس عن التصرف أو التعرف بالاستنباط وبذل الجهد الذى هو أخص مميزات الفقه ، فقد سايرت نشأة الفقه فى هذا الطور نشأة الدولة نفسها ، فكان ينمو بقدر نموها ، ويتدرج تبعا لتدرج التشريع نفسه ، وقد كان الفقه فى هذا الطور فقه الوحى لا مصدر له سوى ذلك .

بل إن الرسول نفسه مع نضجه الكامل وفطنته البالغة لم يكن له دور فقهى مستقل واضح بما كان يتلقاه من الوحى فيما يعرض له من شئون ، وطبيعى أن يكون الفقه بمعناه الاصطلاحى غير ظاهر فى هذا العصر لأنه عصر التشريع السماوى وأخذ الأحكام فى النهاية من المصدر الرئيسى الذى يغنى عن مؤنة النظر

---

(١) سورة النحل آية ٤٤ .

والاجتهاد ، أو يقطع بالحكم الواجب الاتباع .

نعم إن بعض أصحاب النبى في عصره كان يلجأ إلى تعرف بعض الأحكام من طريق النظر فى الاجتهاد لغيبته وبعده عن الرسول صلى الله عليه وسلم غيبة لا تمكنه من الرجوع إليه لتعرف حكم ما يعرض له من أمور لم يظهر له حكم الله فيها .

وذلك مثل على بن أبى طالب الذى بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قاضيا،وقال له فيما رواه الامام على : إذا جلس إليك الخصمان فلا تقض بينهماحتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول . فإنك إذا فعلت ذلك تبين لك القضاء [1] .

ومثل معاذ بن جبل الذى بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى اليمن وقال له : بم تقضى إن عرض لك قضاء ؟ . قال : بما فى كتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : بما فى سنة رسول الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : أجتهد ولا آلو – أى ولا أقصر – فسر الرسول من ذلك وقال : الحمد لله أن وفق رسول رسول الله لما يرضى الله ورسوله [2] .

ومثل حذيفة اليمانى الذى أرسله الرسول للقضاء بين جارين اختصما فى جدار بينهما وادعى كل منهما أنه له .

ومن هذا أن خرج صحابيان فى سفر وحضرتهما الصلاة ولم يجدا ماء فتيمما وصليا ثم وجدا الماء قبل خروج وقت هذه الصلاة. فأما أحدهما فأداه اجتهاده إلى أن يتوضأ ويعيد الصلاة ، وأما الثانى فأداه اجتهاده إلى أن صلاته الأولى أجزأته وبرئت بها ذمته ولا إعادة عليه ، ولم يعدها .

كما كان بعض الصحابة يجتهد فى حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم، بل وباذن منه،وكان ذلك فى بعض جزئيات لا ينطبق عليها الاجتهاد الفقهى فى حقيقة الأمر ، وإنما بعضها يصدق عليه أنه من شئون السياسة والحرب ، والبعض الآخر يصدق عليه أنه تطبيق قضائى،ولا شىء من ذلك يرجع إلى أحكام الحل

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذى وحسنه ، وله طرق عدة . راجع نيل الأوطار حـ ٨ ص ٢٨٤

(٢) انظر أعلام الموقعين حـ ١ ص ٢٠٢ . فقد روى الخبر عن شعبة عن أبى عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ بن جبل .

والحرمة التى هى أساس التشريع والتى هى محل أنظار الفقهاء ومجال اجتهاداتهم. فقد طلب الرسول صلى الله عليه وسلم يوما من عمرو بن العاص أن يحكم فى مسألة. فقال: أجتهد وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال: نعم. إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر [1].

والواقع أن شيئا من ذلك لا يدل على أن أحدا غير الرسول صلوات الله عليه بما يوحى إليه - له سلطة التشريع فى ذلك العهد لأن هذه الجزئيات منها ما صدر فى حالات خاصة تعذر فيها الرجوع إليه عليه الصلاة والسلام لبعد المسافة أو خوف فوات الفرصة، ومنها ما كان القضاء فيها أو الافتاء مجرد تطبيق لا تشريع..

ونستطيع أن نقول: إن الرسول عليه الصلاة والسلام على مقتضى هذه النظرية نفسها لم يكن بحاجة إلى هذا المعنى من الاجتهاد، وإن كان أحيانا يجتهد بالمعنى العام فى التطبيق القضائى وفى شئون الحرب والسياسة، ولا يمنع هذا من القول بوقوع الاجتهاد الفقهى فى بعض الجزئيات ولو فى الصورة والمظهر دون أن يكون فى نهاية الأمر مصدرا تشريعيا،لأن الوحى إما أن يقره فيكون هو المصدر، وإما أن ينقضه ويأتى بالحكم التشريعى فيكون الوحى هو المصدر أيضا،وسنبين ذلك بعد عند الكلام على الاجتهاد.

والذى ننتهى إليه هنا أن هذا العصر لا يمكن أن يوصف بأنه عصر اجتهاد فقهى أو أنه من أطوار الفقه الإسلامى بالمعنى الدقيق؛إلا أنه لا سبيل إلى اهماله عند الكلام عن أطوار هذا الفقه؛لأنه الأساس والمبدأ الذى بنى عليه المجتهدون فيما بعد ذلك اجتهادهم فى الأحكام الفقهية، وحتى مع القول بوجود الفقه فى هذا العصر بصورة ما فانه كان فقها واقعيا.

ومن الطبيعى أن يكون التشريع الإسلامى امتدادا لما قبله من شرائع سماوية، وأن يقر بعض العادات المحمودة، وليس فى هذا أى غضاضة لأن القصد من وضع الشرائع حفظ كيان المجتمع، وإسعاد البشرية وتنظيم العلاقات والروابط

---

(١) روى أحمد فى مسنده والشيخان البخارى ومسلم والنسائى والترمذى وأبو داود وابن ماجه عن أبى هريرة أن الرسول قال: إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجرواحد. راجع السراج المنير على الجامع الصغير حـ ١ ص ١٢٠/١٢١.

بينهم تنظيما يكفل لهم حياة هادئة طيبة .

أما بعد انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم من الحياة الدنيا ، وفى عصر الصحابة رضوان الله عليهم،الذى ينتهى بنهاية القرن الهجرى الأول،فانه قد عرضت لهم بسبب التوسع والفتح واتساع رقعة الدولة الإسلامية مسائل جديدة لم يكن لهم بها عهد وقد انقطع الوحى فكان لا مناص من مواجهة الأحكام الفقهية للأحداث والنوازل فى دولة ناشئة سريعة النمو تضم أقطارا وأجناسا مختلفة؛لأن الفقه الإسلامى هو السيد وحده،وهو الذى يحكم جميع الشئون والتصرفات .

وكان فقهاء الصحابة يرجع بعضهم إلى بعض ليعرف ما عنده من سنة وفقه فى النازلة الجديدة ، فاذا لم يظهر فيهـا سنة كان من منهج كل من الخليفتين أبي بكر وعمر أن يجمع لذلك العارفين فان وجدت عندهم سنة أخذ بها وان لم توجد اجتهد هو ومن معه ، فقد كان لا بد من الاجتهاد وإعمال الرأى فى ضوء القواعد الشرعية ، وفى ضوء ما علمهم إياه الرسول فاجتهدوا فيما تطلب الاجتهاد ، ووجد فعلا مجال للاجتهاد فى جميع الحقوق الخاصة والعامة .

وكان كل منهم يحترم اجتهاد صاحبه إذا اختلف معه فى رأى ويبقى كل عند رأيه دون تعصب ، أما إذا اتفقوا جميعا على رأى واحد صار إجماعا وأصبح حجة ملزمة .

وكان الاجتهاد عندهم على ثلاثة أنواع :

١ - اجتهاد فى مجال بيان النصوص وتفسيرها .

٢ - اجتهاد فى مجال القياس على الأشباه والنظائر التى لم يختلفوا فيها .

٣ - اجتهاد بالرأى استنباطا من روح الشريعة وهذا هو ما سمى بعد بالمصالح المرسلة والاستحسان .

والأقوال المأثورة عن الصحابة فى المسائل الفقهية هى التى أطلق عليها الفقهاء فيما بعد اسم الآثار .

وكان يرجع اختلافهم الفقهى إلى اختلافهم فى بعض النصوص ظنية الدلالة ، أو يرجع إلى صلاحية اللفظ للحمل على الحقيقة او المجاز ، أو إلى تفاوتهم

فى حفظ السنة واستيعابها ؛ وخاصة أنها كانت غير مدونة ، كما يرجع أحيانا إلى اختلاف البيئات التى اتصلوا بها ، وكذلك مدى قربهم من الاجتهاد بالرأى وبعدهم عنه .

ومع اتساع الاجتهاد الفقهى فى هذا العصر فانه كان مقصورا على المسائل الواقعة التى حدثت فعلا مما يجعلنا نقول : إن الفقه فى هذا العصر كان فقها واقعيا بضا .

وانتشر فقهاء الصحابة فى الآفاق وملأوا الأمصار فكانوا عصبة الإيمان ، وعنهم انتشر الفقه [1] ، ومن بعدهم كان التابعون فقد شارك كبار التابعين فقهاء الصحابة فى الاجتهاد والفتيا [2] ، وكانت المصادر الفقهية فى عصر التابعين هى التى فى عصر الصحابة غير أنهم كانوا إذا نزلت الحادثة التى لم يجدوا نصا فيها أو يمكن القياس عليه ، ولم يجدوا فيها اجماعا من الصحابة نظروا فى أقوال الصحابة وتخيروا من بينها واتبعوا منها ما هو أشبه بالفقه فى نظرهم فاذا لم يجدوا شيئا من ذلك اجتهدوا .

على أن الإسلام فيما بعد دهمته ريح عاتية غيرت وجه الاتجاهات الروحية فظهرت فتنة التشيع للامام على بوضوح بعد مقتل عثمان ، كما وجدت فتنة الخروج على الامام على بعد انتهاء الحرب بينه وبين معاوية بقبول التحكيم، ثم كانت الأحزاب التي اختلفت اتجاهاتها فزادت أمر الخلاف الفقهى تعددا وتكثرا ، وربما وجدت آراء لم تستكمل أدوات الاجتهاد الذى أساسه البناء على النظر السليم المجرد من الهوى والعصبية، وتجلى ذلك فى طائفتين :

---

(١) وقد أشرنا قبل إلى ما قاله ابن القيم حـ ١ ص ٢١ من كتابه اعلام الموقعين : إن الدين والفقه والعلم انتشر فى الأمة عن أصحاب ابن مسعود وأصحاب زيد بن ثابت وأصحاب عبدالله بن عمر وأصحاب عبدالله بن عباس .

(٢) يقول ابن القيم : ثم صارت الفتوى فى أصحاب هؤلاء كسعيد بن المسيب راوية عمر وحامل علمه ، وعروة بن الزبير الذى كان أغزرهم حديثا ونقل عن الأعمش أن فقهاء المدينة فى عصر التابعين أربعة : سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وقبيصة وعبد الملك . ونقل عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم « لما مات العبادلة صار الفقه فى جميع البلاد إلى الموالى فكان فقيه مكة عطاء وفقيه اليمن طاووس وفقيه اليمامة يحيى بن أبى كثير وفقيه الكوفة ابراهيم وفقيه البصرة الحسن وفقيه الشام مكحول وفقيه خراسان عطاء إلا المدينة ففقيهها ابن المسيب وهو عربى قريش » - اعلام الموقعين حـ ١ ص ٢٢/٢٣ .

١ – طائفة دخلت فى الإسلام للفتّ فى عضُد المسلمين ، والعمل على التفرقة بين صفوفهم ؛ بادخالهم فى الإسلام ما ليس منه متظاهرين فى ذلك بالتدين .

٢ – وطائفة تغالت فى فهم آيات القرآن وتنطعت فى تطبيقها بما أخرجها عن دائرة العدالة والتَّنكُّب عن الأسلوب الوسط الذى جعله الله ورسوله معيارا لهذا الدين .

وكان هذا حافزا للفقهاء على التوفُّر للفقه لتخليص الأحكام الفقهية وتقديمها نقية من الشوائب جهد الاستطاعة مما ترتب عليه أن بدأ الفقه يستقل عن غيره وينحاز إلى جانب منفرد بعلمائه وأئمته؛فكان عصر ازدهار الفقه وتكوين المذاهب الفقهية ، كما وجد الفقه الافتراضى وخاصة بين فقهاء الرأى بالعراق .

وكانت هناك مناظرات على نطاق أوسع مما كان فى عهد الصحابة والتابعين وكانت حجج وردود ، وأبواب للتدريب الفقهى وتوسيع الأفق كمسائل الحيل ، والمسائل التى تشتبه فيها الأحكام وتحتاج إلى دقة تامة لمعرفة الفروق فيها . مما جعل الفقه يتسع نطاقه فى هذا الطور اتساعا عظيما،ودونت فيه أحكام المذاهب الجماعية ، كما اتسع الجدل والنقاش فى أصول الدين حتى برز علم الكلام .

ومنذ أواخر عصر التابعين ظهرت المذاهب الفقهية بصورة واضحة ، ومنها ما كان ظهوره وليد السياسة كالمذهب الاباضى الذى بقى من مذاهب الخوارج الذين خرجوا على الامام على لما قَبِل التحكيم ، ومذاهب الشيعة الجعفرية والزيدية والاسماعيلية .

كما ظهرت معها المذاهب الجماعية التى شملت جملة آراء مع نسبة المذهب للامام ، وكذا المذاهب الفردية التى استقل بها أصحابها ، وكلها عرفت بمذاهب أهل السنة ومن الأول المذهب المالكى والحنفى والشافعى والحنبلى ، ومن الثانى مذهب الثورى والليث والأوزاعى .

وكانت مذاهب الصحابة والتابعين قبل ذلك هى الموارد الفعالة والعناصر القوية التى تكونت منها مذاهب فقهاء الأمصار واندمجت فيها اندماجا لم يميزها على حدة فى كتب الفقه المذهبية ، وإن بقيت متميزة فى كتب الآثار،وكتب

التفسير والحديث، وكتب اختلاف الفقهاء [1] .

ومن المذاهب المذكورة ما لم يعرف أنه كان لها أتباع التزموا بأحكامها لفترة طويلة ، إنما يكاد أن يكون انقرض اتباعها فى نهاية القرن الرابع الهجرى كمذهب الثورى والأوزاعى والليث والظاهرى ، وأما المذاهب الأخرى المذكورة فقد بقى اتباعها حتى الآن فى كثير من البلاد الإسلامية على ما بيناه فى كتابنا تاريخ التشريع الإسلامى ومصادره .

ثم أعقب الازدهار جمود وركون طالت فترته بسبب ضعف سلطان الدولة وتفكك المسلمين ، وتسلط أعداء الإسلام عليهم . على أن هذا الطور لم يخل ممن ادعى الاجتهاد المطلق أو ادُّعى له ذلك ، وبالتالى لم يخل من مجتهدين منتسبين كالطحاوى الحنفى وابن الموَّاز المالكى ، ومن مجتهدين فى بعض المسائل ، كما كان بعد ذلك من واجهوا الأحداث وقرروا الأحكام على وجه لا يتردد من يطلع عليه فى أنه اجتهاد [2] .

والفقه فى هذا الطور قد اتسع نطاقه فاندمج فيه الترجيح وقواعد الترجيح ، واتجه المشتغلون بالفقه إلى دراسة اختلاف الفقهاء ، وفى هذا الطور تحولت الدراسة إلى المختصرات ، وانصرفت الهمم إلى شرحها والتعليق عليها .

ثم بدأت حركات انبعاثية تهدف إلى الرجوع بالفقه الإسلامى إلى ما كان عليه أيام السلف الصالح، وتخليصه من الشوائب التى علقت به، غير أن هذه الدراسات وإن أنتجت نتاجا فقهيا ضخما؛ إلا أنها فى الغالب دراسات نظرية صرفة إذ قد أخذ نطاق الفقه يضيق بزوال الحاجة إلى كثير من مسائله وأبوابه؛ كشريعة لها سلطانها على القضاء والافتاء؛ وذلك بسبب تطبيق قوانين أخرى غير إسلامية فى بعض النواحى .

وكل شريعة تكون حيويتها وازدهارها بمقدار ما يكون لها من سلطان ، ومتى ضعف هذا السلطان ضعفت الحيوية حتما ، وهناك عامل آخر ساعد على تضييق نطاق تطبيق الفقه الإسلامى؛ هو زوال بعض المجالات التى كانت خاضعة له

(١) مقدمة موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى جـ ١ ص ٣٣ .

(٢) مقدمة موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى جـ ١ ص ٣٧/٣٨ .

وتطبق فيها أحكامه، وتدعو أحداثها ونوازلها إلى البحث فيه، ومواجهتها بما يتسع به نطاقه وذلك كالوقف الأهلى الذى كان مجال الكتابات الفقهية فيه فسيح .

والأحكام الفقهية وإن كانت كغيرها من سائر الأحكام الشرعية تؤخذ من الوحى كتابا كان أو سنة إلا أن الفقيه إذا لم تسعفه النصوص الموحى بها لجأ إلى استلهام روح الشريعة ومقاصدها، وفى هذا أكبر مجال للاجتهاد ونمو للفقه الإسلامى، ومسايرته للحياة فى كل زمان ومكان .

المبحث الثانى
طرق استنباط الأحكام وبدء وضوح المناهج الفقهية

المطلب الأول
طرق استنباط الأحكام

الأحكام الشرعية العملية،وهى التى يصطلح على تسميتها بالأحكام الفقهية تؤخذ من طرق مختلفة من ناحية قوتها وإفادتها اليقين أو الظن،وإليك بيان ذلك :

١ - فهى إما أن تكون مستفادة من نصوص قطعية من ناحية ثبوتها ومن ناحية دلالتها على الأحكام ، أوحى بها كذلك لحوادث وخصومات اقتضت بيان أحكامها حين وقوعها؛كفريضة الصلاة وصوم رمضان والوفاء بالعقد فالنص القرآنى بإقامة الصلاة وصوم رمضان والوفاء بالعقود مقطوع بثبوته ومقطوع بدلالته،والسنة الفعلية بعدد الركعات ومواقيت الصلاة مقطوع بثبوتها ودلالتها .

٢ - وإما أن تكون الأحكام الشرعية العملية مستقاة من غير نص مطلقا، أو من نص ظنى فى دلالته قرآنا كان أو سنة،أو من نص ظنى الثبوت من السنة . لكن المجتهدين فى عصر من العصور بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم أجمعوا عليها كتوريث الجدات السدس ، ومنع توريث ابن الابن مع وجود الابن ، وهذا أيضا يكون الحكم فيه قطعيا بسبب الاجماع الذى يسانده،ويصبح الحكم بمقتضى الاجماع يفيد اليقين ولا يجوز مخالفته ، كما لا يسوغ الاجتهاد فيه بعد أن كان قبل الاجماع موضع الاجتهاد والنظر .

وهذان النوعان من الأحكام لا يجوز مخالفتهما بحال،ولا الخروج عليهما . فهى أحكام لازمة لا تقبل النقض؛لأن دليلهما لا يحتمل الشك ولا التأويل إذ مصدره إما نص قطعى الثبوت والدلالة ، وإما أن يكون ناشئا عن نظر المجتهدين من الأمة الإسلامية واتفاقهم جميعا وقد جاء فى الأثر أن الأمة لا تجتمع على ضلالة .

٣ - واما أن تكون الأحكام الشرعية العملية مستقاة من نصوص ظنية الدلالة وفى هذه الحالة فانها تكون محلا للاجتهاد ومحتملة للاختلاف - ومن هذا

مول الله تعالى [1] : « والمطلقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء » إذ القرء يفيد في اللغة معنى الطهر ومعنى الحيض . فهو لفظ مشترك . فالقول بأن عدة المطلقة التى من ذوات الحيض ثلاثة أطهار أو ثلاث حيضات مستنبط من دليل ظنى من ناحية دلالته وإن كان قطعيا من ناحية ثبوته .

ومن ذلك أيضا قول الله سبحانه [2] : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم . . . » فإن الآية وإن كانت مقطوعا بثبوتها إلا أن دلالتها على ما يجب مسحه من الرأس ظنية ، كما أن دلالتها على الترتيب عند من يقول به أيضا ظنية ، ولذا كان ذلك محل اختلاف الفقهاء .

٤ – وكذلك إذا كانت الأحكام الشرعية مستقاة من نصوص ظنية الثبوت وهى أخبار الآحاد [3] من نصوص السنة إذا لم تحف بها قرائن تقطع بنسبتها للرسول عليه السلام . فانها تحتمل الاختلاف من ناحية ثبوت النص وابتناء الحكم عليه؛ ولذا فان من الفقهاء من يقدم على مثل هذا النص القياس أحيانا، ومنهم من يقدم عليه عمل أهل المدينة؛ ومنهم من يقدمه فى الاستدلال ويستنبط الحكم بناء عليه ، ومع هذا فقد تكون دلالة هذا النص قطعية كما قد تكون ظنية .

ومن قطعى الدلالة ظنى الثبوت ما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه فى حديث الشاة المصراة – أى التى جمع اللبن فى ضرعها بالشّد وعدم الحلب للتغرير بالمشترى وخديعته – فقد روى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال [4] : من اشترى شاة فوجدها مصرّاة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام إن رضيها أمسكها

---

(١) سور البقرة آية رقم ٢٢٨ .

(٢) سورة المائدة آية رقم ٦

(٣) خبر الآحاد إذا كان راويه معروفا بالرواية مشهورا بها وكان فقيها مجتهدا كأخبار السيدة عائشة والخلفاء والعبادلة وجب العمل به ولا تصح معارضته بالقياس ولا بأى نوع من الاجتهاد كما يرى الحنفية إلا إذا كان فى دائرة ما يحتمله النص إن كان ظنى الدلالة .

(٤) عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر . متفق عليه . انظر نيل الأوطار للشوكانى حـ ٥ ص ٢٤١ .

وإن سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ، فالأمر برد صاع من تمر بدل اللبن وإن كانت دلالته قطعية إلا أنه مخالف للقياس الذى يقضى بأن المثليات لا تضمن إلا بمثلها ، وأبو هريرة وإن كان قد عرف برواية الحديث إلا أنه لم يعرف بالاجتهاد والعلم الفقهى ، فرد حديثه بالقياس على ما يتجه إليه الحنفية الذين يشترطون فى الأخذ بخبر الآحاد أن يكون الراوى ممن عرفوا بالفقه ، بينما غيرهم لم يعتبر هذا القيد فأخذ بنص الحديث وقدمه على القياس .

ومن ذلك أيضا ما روته فاطمة بنت قيس من أن زوجها طلقها ثلاثا وأن رسول الله لم يقض لها بالنفقة والسكنى [1] فقد رده عمر بن الخطاب وقال : لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أحفظت أم نسيت،وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضوان الله عليهم .

ومن ظنى الدلالة والثبوت معا ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أنه قال : البيّعان بالخيار ما لم يتفرقا [2] فقد اختلف الفقهاء فيما يدل عليه هذا النص . هل المقصود بالخيار خيار المجلس،أم خيار القبول،أم خيار الرجوع .

ومن ذلك أيضا ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب [3] . فان هذا الحديث دلالته ظنية إذ يحتمل أن يكون المراد لا صلاة صحيحة أولا صلاة كاملة كما فهم فقهاء الحنفية ، ومع هذا فالحديث من أخبار الآحاد التى تفيد من ناحية الثبوت مجرد الظنية .

والأحكام المستقاة من نصوص ظنية على وجه العموم فيها مجال للاجتهاد ، غير أن الاجتهاد يكون فى حدود فهم المراد من النصوص وترجيح أحد معانيه

---

(١) فيما رواه النسائى عن فاطمة بنت قيس بإسناد جاء فى السراج المنير حـ ٣ ص ٣٧٩ أنه صحيح « المطلقة ثلاثا ليس لها سكنى ولا نفقة » .

(٢) وفى الجامع الصغير وشرحه السراج المنير حـ ٢ ص ١٥٤ روى الطبرى عن ابن مسعود البيعان إذا اختلفا فى البيع ترادا البيع . كل بيِّعيْن لا بيع بينهما حتى يتفرقا إلا بيع الخيار ، وفى حـ ٣ ص ٨٢ روى أحمد والشيخان والنسائى عن ابن عمر « كل بيعين لا بيع بينهما حتى يتفرقا إلا بيع الخيار . » قال المناوى : أى إلا البيع المشروط فيه ثلاثة أيام فأقل .

(٣) رواه أحمد فى مسنده والبخارى ومسلم والنسائى والترمذى وأبو داود وابن ماجه عن عبادة بن الصامت ورواه الاسماعيلى من طريق العباس بن الوليد الترمسى – أحد شيوخ البخارى – عن سفيان بلفظ « لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب . راجع السراج المنير على الجامع الصغير حـ ٣ ص ٤٣٨ » .

على الآخر دون خروج على ذلك ما دام النص قطعي الثبوت أو حُفَّت به من القرائن ما جعله مقطوعا به وإن كان في الأصل خبر آحاد .

أما إذا كانت الأحكام لم تدل عليها نصوص لا قطعية ولا ظنية ، ولم يجمع عليها المجتهدون،وإنما جاءت وليدة استنباط أفراد من المجتهدين حسب ما وصلت إليه عقولهم،وما أحاط بها من الظروف والملابسات بوسيلة من الوسائل التي أرشد الشارع إلى الاهتداء بها في الاستنباط عند انعدام النص فهي أحكام ظنية يجوز لأهل الاجتهاد مخالفتها واستنباط أحكام غيرها ما دام اجتهادهم يؤدي إلى ذلك إلا إذا كانت محل إجماع .

وهذه الأحكام إن لزمت أحدا فانها تلزم المجتهد نفسه ، والمقلد الذي يستفتيه فيها ، ومع هذا فان المجتهد إذا أداه اجتهاده بعد ذلك إلى خلاف ما رآه وجب عليه الأخذ بما أداه إليه اجتهاده الأخير،والواقع أن أكثر الأحكام الفقهية المدوَّنة جاءت من هذا الطريق ، ومن الواضح أن مجال الاجتهاد فسيح لا يقيده إلا نطاق القواعد العامة للشريعة الإسلامية ما دام لم يرد في الموضوع نص .

ومن الأحكام العملية التي بينتها النصوص ، والأحكام العملية التي لم تبينها نصوص وإنما دلت عليها الأمارات الشرعية يتكون الفقه الإسلامي ، أو بعبارة أخرى إن الفقه الإسلامي يتكون من الأحكام التي أخذت من الكتاب والسنة مباشرة ويكون مصدر هذه الأحكام الدين ، ومن الأحكام التي تؤخذ من المصادر الأخرى ويكون مصدر هذه الأحكام الرسمي الفقه استمداداً من روح التشريع .

والحق أن نصوص التشريع الاسلامي كلما زاد العلماء فيها بحثا زادتهم هدى . وأنه في كل عصر تجدّ وقائع تقتضيها حاجات الناس قد لا تكون متصورة في العصور السابقة ، وتترتب عليها خصومات لم يسبق لها نظير ، وحياتنا الواقعية خير دليل وشاهد . فهذه العقود المتنوعة التي جدَّت كعقود التأمين بأنواعها وعقود البورصة واليانصيب وعقود المضاربات وأعمال الكمبيالات ، وهذه الشركات المساهمة وما تطرحه من سندات، وصناديق التوفير والقروض الحكومية وشبه الحكومية ، ونقل قطعة من جسم إنسان حي لآخر ، والاستفادة بأجزاء من

جسم الميت لمعالجة الحـي واصلاح شأنه ، وغير ذلك مما يتعلق بغزو الفضاء والوصول إلى القمر وكل ما يصل إليه العلم الحديث .

الواقع أن كل هذا يحتاج إلى بحث بما يتلاءم مع مقاصد الشرع ومبادئه التى تساير مصالح الناس،ولا تجعل الأمة الإسلامية أمة متخلفة علميا أو اقتصاديا أو اجتماعيا وهى التى كانت أصل الحضارات [1] ، وخاصة أن مبادئ الإسلام واضحة فى أنه دين مساير لمصالح الناس ، وأن دعوته قامت على أساس متين ووجهت أول ما وجهت إلى العلم والأخذ بأسباب الكمال ،كما أن الرسول عليه السلام وجه المجتهدين بقوله : يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا . . . . . . الحديث [2] .

ومن رحمة الله بالمسلمين فى عصورهم المختلفة وأماكنهم المتباعدة أن المصادر الأصلية لم تتعرض للتفاصيل والجزئيات ، وإنما وقفت فى الأعم الغالب عند القواعد الكلية والخطوط العريضة تاركة التعرف على الأحكام الجزئية للمجتهدين من الأمة الإسلامية ليستنبطوها فى ضوء هذه القواعد وما يساير المصالح ، وهم متفاوتون فى اتجاهاتهم الفقهية ، ولكل منهم منهجه الخاص وقواعده التى يسير عليها فى الاستدلال ، واختلافهم رحمة إذ فى جملة ما وصلوا إليه متسع للناس،فبعضهم يصيب الحق والبعض يخطئه ، والحق يعلمه الله سبحانه،وإنما هو بالنسبة لنا ما وصل إليه المجتهد باجتهاده .

---

(١) راجع لنا فى ذلك الإسلام وأثره فى الثقافة العالمية . قام بنشره المجلس الأعلى للشئون الإسلامية حوالى سنة ١٩٦٥

(٢) رواه أحمد والشيخان والنسائى عن أنس . الجامع الصغير بشرح العزيزى حـ ٣ ص ٤٥٠ .

المطلب الثاني

بدء وضوح المناهج الفقهية

المنهج هو الطريقة المتبعة ، ولا بد لتصور الجهود العقلية من وجود طريقة متبعة في التفكير ، ومن الواضح البين أن المفكرين يختلفون فيما بينهم في هذه الطرق مما يؤدى إلى اختلاف النتائج التى يصلون إليها غالبا تبعا لذلك . فالناس بفطرتهم مختلفون فيما يتناولون من الأمور وما يسلكون من طرق البحث والاستنباط . ففريق منهم لا يبخس الألفاظ ودلالتها ما لها من حق ولكنه يتغلغل في معانيها وسَبْر أغوارها وتحرى مراميها ، وفريق آخر لا يضيع عنده حق المعانى ولكنه يرعى ذلك بقدر ويهاب التغلغل فى التعليل والقياس ، ويقف عند ما تدل عليه الألفاظ .

هكذا كان شأن المجتهدين الفقهاء . كلهم يعطى الألفاظ أتم الرعاية ، وجُلهّم يقيس الأشباه بنظائرها ولكنهم مختلفون فى مدى الاتجاه نحو معانى الألفاظ وسبر أغوارها أو الوقوف عند ظواهر الألفاظ . ففريق يتذوق معانى الألفاظ ويغوص بحثا عن العلل ولهم فى هدى الرسول عليه السلام أعظم معين . فقد كان عليه السلام حريصا على التوجيه إلى المعانى وتذوق أسرار التشريع فقد قال لمن سأله أيقضى أحدنا شهوته ويؤجر ؟ : أرأيت لو وضعها فى حرام أكان يأثم ؟ قال : نعم قال : فكذلك يؤجر ، أفتجزون بالشر ولا تجزون بالخير [1] ؟ ! ، وقال لعمر بن الخطاب حين سأله عن قبلة الصائم لامرأته : أرأيت لو تمضمض بماء ومجَّه وهو صائم ؟ قال عمر : لا بأس . قال : فكذا هذا [2] ، ويروى عنه أنه قال للخثعميَّة حين سألته عن الحج عن أبيها : أرأيت لو كان على أبيك دين

---

(١) رواه أحمد فى مسنده ، وأبو داود .

(٢) عن عمر بن الخطاب قال : هششت يوما فقبلت وأنا صائم فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت : صنعت اليوم أمراً عظيما قبلت وأنا صائم ؟ ! فقال الرسول صلى الله عليه وسلم أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم ؟ . قلت : لا بأس بذلك فقال : ففيم ؟ ! رواه أحمد وأبو داود – انظر نيل الأوطار للشوكانى حـ ٤ ص ٢٣٥ .

فقضيتــه أكان ذلك ينفعه ؟ قالت : نعم . قال : فدين الله أحق [1] .

وهذه هى سنة القرآن فى مخاطبة العقول ودعوتها إلى النظر والتدبر فى جميع الأمور ، وهذا هو توجيه القرآن للناس دائما إذ يخاطب العقل ، وجعل العقول مناط التكاليف وخصوصا فيما يتعلق بأمور الدنيا وبمعرفة الخالق وطاعته يقول سبحانه [2] « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ويقول [3] : « أفلا تعقلون » ، ومن طبيعة هذا الاتجاه أن يشجع صاحبه على الاقدام على الفتوى حتى افتراض المسائل والاجابة عنها [4] .

وأما الفريق الآخر الذى يهاب التغلغل فى التعليل والقياس ولا يضيع عنده حق المعنى لكنه لا يغوص فيه . فقد آثر ما يراه احتياطا فى الوصول إلى حكم الله وطلب السلامة لنفسه ، وكان من طبيعة هذا الاتجاه أن يحمل صاحبه على التهيب من الفتوى [5] .

ومن وراء هذين الاتجاهين نجد من يقف عند الظاهر وينكرون ما للمعانى من دلالة ولا يقولون بتعليل ولا قياس . فالنصوص فى نظرهم تفى بالأحكام فلا اجتهاد إلا للوصول إلى حكم الوحى وفى نطاق تفهم المراد من اللفظ ، وإذا

---

(١) روى البخارى فى التاريخ عن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت : إن أمى نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها ؟ قال : حجى عنها أرأيت لوكان على أمك دين أكنت قاضيته ؟ فاقضوا فالله أحق بالوفاء . انظر الجامع الصغير بشرح العزيزى حـ ١ ص ٢٨١/٢٨٢ .

(٢) سورة الحشر آية رقم ٢

(٣) سورة البقرة آية رقم ٤٤

(٤) وكان على هذا الاتجاه كما يقول أستاذنا الشيخ السنهورى فى مقدمة موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامى جـ ١ ص ٣٠ « أم المؤمنين عائشة ، وعمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وزيد بن ثابت ، وابن عباس وغيرهم من فقهاء الصحابة المكثرين للفتوى ، كما كان عليه فقهاء المدينة السبعة ، وابراهيم النخعى وحماد وأبو حنيفة وأصحابه وابن أبى ليلى والأوزاعى والشافعى والمزنى وأبو ثور وكثيرون من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار .

(٥) وكان على هذا الاتجاه أبو الدرداء وابن سيرين وأحمد بن حنبل وبعض فقهاء الأمصار . الموسوعة جـ ١ صفحة ٣٠ وراجع فى هذا نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى ، للدكتور على حسن عبد القادر ، والفقه الإسلامى فى ثوبه الجديد لمصطفى الزرقا والمدخل للفقه الإسلامى للمؤلف . وانظر لابن القيم « أعلام الموقعين » حـ ١ ص ١٢/١٤ ، ٣٣/٣٥ .

كان للشافعي اتجاه ناحية الأخذ بالظاهر إلا أنه يبحث وراء المعنى أيضا ويغوص للبحث عن العلل والقياس عليها فإن داود الظاهرى كان يقف عند ظواهر الألفاظ لا يتعداها .

ولكل فريق موازين معينة يهتدي بها فى تفكيره ، ويعتمد عليها فى استنباطه ، وتكون له منهجا خاصا يتميز عن منهج غيره الفكرى ، وإذا كان أرسطو فيلسوف اليونان قد وضع قوانين عامة للفكر الإنسانى تعصمه من الزلل فى التفكير ، وانتقلت هذه القوانين المنطقية إلى العالم الإسلامى ، فان معظم مفكرى الإسلام لم يقبلوه، ووضع كل فريق من المفكرين المسلمين عناصر منطقية مبتكرة [1] . وهى ظاهرة بوضوح فى منهجهم الأصولى . والغزالى وإن كان مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين بوضعه المقدمة المنطقية التى صدَّر بها كتابه المستصفى فى الأصول ، فانه قد تبعه فى هذا كثير من الاصوليين إذ جعلوا المنطق جزءً من علم الأصول وصدروا كتاباتهم بمقدمات كلامية .

والواقع أن فكرة اتباع منهج معين فى استنباط الأحكام وجدت ملازمة لوجود الفقه لأنه حيث يكون فقه يكون حتما منهاج للاستنباط ، وان كان هذا المنهج لم يتميز بوضوح ، ويتخذ قواعد منضبطة فى عهد الصحابة والتابعين من بعدهم ، إلا أن فقههم وفتاويهم لم تكن بالهوى ، وإنما كان نتيجة منهج فى نفس الفقيه وإن كان لم يصرح به ولم يجعل له قواعد منظمة بينة ، ولذا فان منهم -كما قلنا- من كان يميل إلى الرأى وواضح فى مسلكه القياس والبحث عن علل الأحكام ، ومنهم من كان يتبع المصلحة حيث لا نص .

والمصطلحات الأصولية والموازين وإن كانت لم تعرف فى أيام الصحابة والتابعين إلا أن الصحابة ومن بعدهم كانت لهم مناهجهم الخاصة يقول الزركشى [2] :

إن الصحابة تكلموا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فى العلل،ويقول الرازى : كان الناس قبل الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة وفى كيفية

---

(١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٢٣٩ لعلى سامى النشار .

(٢) البحر المحيط جـ ٥ ص ٢٦ .

معارضتها وترجيحها حتى استنبط الشافعى علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه من مراتب أدلة الشرع . ولما كثرت الفروع الفقهية وتنوعت الفتاوى والأحكام ، وظهر الأئمة المتخصصون لدراسة الفقه ، وازدهر الفقه الإسلامى تبعا لذلك [1] . وضعت هذه المناهج وأصبح لها كيان وهيكل عند كل فقيه .

فهذا أبو حنيفة الذى كان يعتبر رأس مدرسة ذات منهج خاص ـ له منهج يختلف عن منهج مالك الذى تأثر فى منهجه ببيئة المدينة وفقهائها السبعة . فأبو حنيفة من أوائل من بين وجوه دلالات القرآن ، ومن أبرز ما اختلف فيه مع غيره فى ذلك مفهوم المخالفة فانه لم يعمل به ، وكذلك نجده لا يعتبر إخراج بعض عمومات القرآن بدليل مستقل غير مقارن لها فى النزول تخصيصا ، وإنما عده نسخا ، ولذا فانه لم يصح عنده أن يكون هذا الدليل سنة آحاد بل لا بد أن يكون متواترا أو مشهورا . إذ الحديث غير المتواتر عنده مشهور وآحاد .

كما كان لا يكتفى بالنظر فى سند الحديث لاعتباره مصدرا وإنما يتفحص متنه أيضا ويعرضه على النصوص العامة والقواعد الثابتة ، وبالنسبة للاجماع فانه يتوسع فى اعتباره إذ يعتبر الصريح منه والسكوتى .

كما أنه يعتبر قول الصحابى الذى لا مجال للرأى فيه كالعبادات والحدود والمقدرات فى حكم السنة المسندة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فيقدمه على القياس . ومن ذلك حديث السيدة عائشة رضى الله عنها فى أقصى مدة الحمل ، أما ما كان للرأى فيه مجال فانه كان يتخير بين أقوالهم ما يوافق اجتهاده دون خروج عليهم ما داموا لم يجمعوا على حكم ، وفيما بعد أقوال الصحابة لا يتقيد برأى وإنما يطلق لنفسه الاجتهاد .

وقد نقل عنه أنه قال : « إنى آخذ بكتاب الله إذا وجدته فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآثار الصحاح عنه التى فشت فى أيدى الثقات ، فاذا لم أجد فى كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع من شئت ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم فاذا انتهى

---

(١) راجع لنا المدخل للفقه الإسلامى .

الأمر إلى إبراهيم والشعبى والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب - يقصد التابعين - فعلىَّ أن أجتهد كما اجتهدوا » .

وكان يقدم القياس على الأخذ بخبر الآحاد الذى لم تحف به القرائن التى تُقوِّى نسبته إلى الرسول عليه السلام ، ويتوسع فى الأخذ بالقياس حتى أخذ بالقياس الذى خفيت علته لمعنى ينقدح فى نفسه نتيجة لمزاولة الأدلة الشرعية وبعدا عن القياس الذى وضحت علته .

بينما يعتمد الامام مالك الذى كان على رأس مدرسة أخرى فى نفس العصر - على ما سنبين بعد - كثيرا على السنة كما كان يعتمد على الرأى أيضا ، وكان عمدته فى الحديث أوّلا ما رواه علماء الحجاز ، وقد اعتبر عمل أهل المدينة حجة ملزمة للكافة فيقدم ما أجمعوا عليه لأن الاجماع الملزم يتحقق عنده بذلك ، وكان يراعى الوسائل فيعطيها حكم المقاصد ، وله فروع فقهية كثيرة مبنية على المصلحة .

وكان للامام الشافعى رضى الله عنه منهجه الخاص أيضا فقد كان يتمسك بظواهر الكتاب حتى يقوم الدليل على أن المراد به غير الظاهر ، ومن ذلك ما فهمه من قول الله تعالى[1] : « أو لامستم النساء » فقد قرر أن اللمس الحقيقى بالسلام المباشر ينقض الوضوء ، وكان يرى أن السنة الصحيحة واجبة الاتباع ولو كانت خبر آحاد ومخالفة للقياس . وما عليه عمل أهل المدينة ، وكثيرا ما وجه النقد لمنهج الامام مالك فى تقديمه عمل أهل المدينة على خبر الآحاد ، كما وجه النقد أيضا لفقهاء الحنفية فى تقديمهم القياس عليه ، وانتقد كلا المذهبين فى الأخذ بالاستحسان ، إلا أنه لم يأخذ بالحديث المرسل إلا ما كان عن سعيد بن المسيب ، فكان الشافعى أول من طعن فى المراسيل مخالفا الامامين أبا حنيفة ومالكا ، وقد نقل عنه أنه لم يأخذ بقول الصحابى لأنه قد لا يكون من سماعه بل من اجتهاده ، ولم يأخذ بالاجماع السكوتى ولا بسد الذرائع فلم يبن على شىء من ذلك حكما .

وكذلك فان الامام أحمد بن حنبل له منهجه الخاص به فهو فقيه أثرى يقف

(١) سورة المائدة آية رقم ٦

عند الحديث إن وجد-لا يتعداه بحال ما دام صحيحا ولو كان من أخبار الآحاد ورواه غير فقيه ، بل يأخذ بأقوال الصحابة حتى لو تعارضت دون أن يفاضل بينها ، ومع هذا فان مذهبه الذى يرجع الفضل فى تكوينه إلى أولاده وتلاميذه يعتمد على المصلحة كثيرا ويتوسع في اعتبارها والأخذ بها .

وهكذا بالنسبة لسائر أئمة المذاهب الفقهية الأخرى . فان مذهب كل إمام يقوم الاستنباط فيه على منهج خاص يتفق مع اتجاه له معين فى الفقه والاستنباط ، وعلى كل فان كل إمام من الفقهاء المجتهدين كان اجتهاده فى ضوء منهاج لـه وموازين معينة إن لم تكن مسطورة ومدونة فهى معتبرة فى ذهنه واضحة فى طريق معالجته للأمور وأخذه للأحكام مما تعتبر أصولا فقهية لـه .

وإذا كنا عرضنا هنا موجزا يصور مناهج هؤلاء الأئمة فانه بالقدر الذى يتناسب مع التمهيد ويصور للقارئ الصورة الرئيسية لمنهج كل . على أننا سنعود إلى تفصيل القول فى ذلك بعد ، حتى تستبين المناهج التى هى أصل موضوعنا على وجه دقيق شامل ما أمكن .

الفصل الثالث

بدء ظهور علم الأصول ومنهج الفقهاء فيه

المبحث الأول

التدوين وبدء ظهور علم الأصول

لم يكن الفقه الإسلامي مدونا في عصر الصحابة ، وحتى الأحكام المجمع عليها ، لأن ذلك العصر لم يكن عصر تدوين وكتابة [1] . ولأنهم لم يحرصوا على التدوين حرصا منهم على ألا يتقيد أحد من بعدهم بآرائهم والوقوف عندها مكتفين بها عن الغوص في معاني النصوص وتفهم ألفاظها وأخذ الأحكام منها بما يناسب كل بيئة ويساير المصالح في كل عصر في حدود مدلول النص أو في نطاق القواعد العامة إذا لم يكن هناك نص .

كما أن الأحكام القضائية كانت تنفذ عقب صدورها ، ويقوم بتنفيذها القاضي نفسه في الحال إذا اقتضى الأمر تدخل سلطة للتنفيذ ، غير أنه في عهد بني أمية تنبه بعض قضاة إحدى الولايات – مصر – إلى ضرورة تدوين الأحكام .

فكان أول حكم قضائي سجل في الإسلام هو الحكم الذي أصدره أحد قضاة مصر في عهد معاوية بن أبي سفيان في ميراث بين ورثة تخاصموا إليه ثم تناكروا الحكم واختلفوا مرة أخرى فحكم بينهم وسجل الحكم [2] .

وكانت النزعة في العصر الأول نحو التدوين مختلفة ومتباينة ، ففريق ينادي بالتدوين ويرى أن فيه حفظا للأصول والعلوم من الضياع . فدونوا فعلا واحتفظوا

---

(١) فقد كان عرب الحجاز أميين يندر فيهم من يعرف الكتابة . ومن يعرفها منهم فانه لا يتقنها وإن أتقنها فان القارئ لا يأمن الوقوع في الخطأ ، وخاصة أن قواعد الترقيم لم تعرف إلا من أيام عبد الملك بن مروان . راجع الوسيط للسكندري ص ١٢٣ وأنظر لنا المدخل للفقه الإسلامي ص ١٨١ الطبعة الأولى .

(٢) راجع لنا القضاء في الإسلام ، وراجع تاريخ القضاء لعرنوس ص ٢٨/٢٧ وقد جاء فيه : قال محمد ابن يوسف الكندي في كتابه تاريخ قضاة مصر : إن سليم بن عتر قاضي مصر من قبل معاوية بن أبي سفيان اختصم إليه في ميراث فقضى بين الورثة . ثم تناكروا فعادوا إليه فقضى بينهم وكتب كتابا بقضائه وأشهد فيه شيوخ الجند فكان اول القضاة بمصر سجل سجلا بقضائه .

بما دونوا ، وإن كان ذلك بدأ عملا فرديا إلا أنه سرعان ما نشط التدوين وكان لذلك فضل حفظ الأحكام الفقهية وسهولة تداولها .

ثم ترعرعت فكرة التدوين الفقهي وقويت فجمع فقهاء المدينة فتاوى عبدالله بن عمر ، والسيدة عائشة وعبدالله بن عباس ، ومن جاء بعدهم من كبار التابعين في المدينة – على ما ذكرنا – ومن هذا موطأ مالك الذى أقام فى كتابته وتهذيبه نحو أربعين سنة ، وكان فقهاء العراق يجمعون فتاوى عبدالله بن مسعود وقضايا على بن أبى طالب وفتاواه ، وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة – على ما ذكرنا – فقد جمع ابراهيم النخعى فتاوى الشيوخ وآراءهم ومبادئهم فى كتاب ، كما أن حماد بن سليمان كان له مجموعة منها ، كما وضع محمد بن الحسن الشيبانى كتابه الآثار الذى جمع فيه آثار هؤلاء العلماء .

وقد بينا قبل أن الفقه بدأ فى العصر الأموى مختلطا بالسنة ومن ذلك موطأ مالك ، وبجانب ذلك وجد تدوين الفقه مجردا عن السنة والآثار ، وكان هذا مسلك الحنفية فانه وإن كان لم يعرف عن الامام تدوين فى علم الفروع إلا أن أبا يوسف دون كتابه الخراج ، وأما محمد بن الحسن فقد دون كتبه الستة التى جمع فيها مسائل الأصول فى مذهب إمامه ، ومن تدوين الفقه مجردا عن السنة المدونة فى الفقه المالكى .

كما وجد بجانب هذين النوعين نوع ثالث هو تدوين المسائل الفقهية مصحوبة بأدلتها من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وسائر وجوه المعانى مثل كتاب المبسوط للشافعى المعروف باسم « الأم »[1] .

وكذلك فقد وجدت كتب الفتاوى التى صنف فيها كل نوع من الفتاوى فى باب واحد ، ومن هذه المجموعات ما خرج إلى الحياة ونشر ، ومنها ما بقى مخطوطا محفوظا كالفتاوى الظهيرية لظهر الدين أبى بكر المتوفى سنة ٦١٩ .

أما النزعة الثانية : فقد كان أصحابها يكرهون التدوين ، وكانت نزعتهم هى السائدة فى القرن الأول واعتمدوا على الحفظ ومرنوا عليه لأنه أضبط من

(١) راجع تفصيل الموضوع فى كتابنا المدخل للفقه الإسلامى ص ١٨١ فما بعدها الطبعة الأولى .

الكتابة وأحفظ على النصوص منها ، كما أن الاعتماد على الكتابة يفقد قوة الحفظ والذاكرة شيئا فشيئا ، ورأوا أن ما حدث من تدوين فى عصر الصحابة إنما كان تدوينا مؤقتا ليحفظوا منه ثم يمحون المكتوب ، واستندوا لظاهر النص المروى عن الرسول من قوله : « لا تكتبوا عنى غير القرآن ومن كتب عنى غير القرآن فليمحه » .

وانتهى الأمر بأن كانت الغلبة للفريق الأول ، وخاصة فيما بعد القرن الأول حيث انتشر التدوين وعم وشمل السنة والفقه والأصول والقواعد والفتاوى وغير ذلك من مختلف العلوم والمعرفة .

ولما كان المسلمون فى صدر الإسلام يعتمدون على الحفظ وقوة الذاكرة ويحجمون عن التدوين فانهم عندما اتجهوا إلى التدوين كانوا يعتمدون على الرواية فكان لكل فقيه سنده فيما يدونه فمثلا محمد بن الحسن الشيبانى الفقيه الحنفى عندما دون كتبه فى الفقه كان يسند كلا من رأى الامام وأبى يوسف إلى صاحبه ، وإذا كان تلقى رأى الامام عن طريق صاحبه أبى يوسف يقول : روى أبو يوسف عن الامام أنه قال : كذا . . . ، وهكذا الفقهاء الذين قاموا بالتدوين نجدهم لا يعتمدون على النقل مما كتب فقط ، وإنما يعتمدون فى تدوينهم على ما رواه لهم صاحب المكتوب وغيره . ثم قلت العناية بالرواية بعد ذلك حتى كثر التصحيف[1] على ما أشرنا قبل .

ومن النظر فى كتب الفقه التى دونت فى ذلك العصر – وأقدم ما وصل إلينا منها كتاب الموطأ لمالك وكتاب الخراج لأبى يوسف وكتب محمد بن الحسن وكتاب الأم للشافعى – نجد أنها كانت سهلة مبسطة ثم اتجه الكاتبون بعد ذلك فى عصر التقليد إلى وضع المختصرات حتى أصبحت المتون ألغازا فعكف كثيرون بعد ذلك على شرحها والتعليق عليها .

كما أشرنا إلى أن الفقهاء قديما اتجهوا إلى وضع القواعد الفقهية التى يندرج تحت كل قاعدة منها مجموعة كبيرة من الفروع والجزئيات ، وقد كان اعتماد الفقهاء غالبا فى الاستنباط على هذه القواعد حتى أنهم اعتبروها أصلا لفروعهم

(١) انظر لنا المرجع السابق .

الفقهية على ما ذكرنا،وكان الأصل الثانى علم أصول الفقه .

وعلم أصول الفقه كما يقول الآمدى[1] : أدلة الفقه وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل ، ويقول الأسنوى[2] : المراد بمعرفة الأدلة . أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس أدلة يحتج بها ، وأن الأمر مثلا للوجوب . وقد عرفه الرهاوى المصرى[3] بأنه العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية توصلا قريبا .

وموضوعه الأدلة السمعية الكلامية من حيث تستنبط منها الأحكام الشرعية ، والأحكام الشرعية من حيث أنها تستنبط من الأدلة ، ولذا فان الآمدى يقول : إن مباحث الأصوليين فى علم الأصول لا تخرج عن أصول الأدلّة الموصلة إلى الأحكام الشرعية وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثار الأحكام الشرعية منها على وجه كلى[4] .

وعلم الأصول مستمد من علم الكلام والعربية والأحكام الشرعية يقول الشاطبى[5] : إن نسبة أصول الفقه إلى الشريعة كنسبة أصول الدين ، وإن تفاوتت فى المرتبة إلا أنها تستوى فى أنها كليات معتبرة فى كل ملة وهى داخلة فى حفظ الدين .

والواقع أن المسلمين بدأوا البحث فى المسائل العمليّة قبل البحث فى المسائل

---

(١) الأحكام فى أصول الأحكام جـ ١ ص ٨ .

(٢) فى حاشيته على المنهاج للبيضاوى جـ ١ ص ٥ .

(٣) فى حاشيته على المنار ص ١١٩ .

(٤) لكن صاحب مسلم الثبوت يقول : موضوع علم أصول الفقه الأدلة الأربعة إجمالا من حيث كونها مشتركة فى الايصال الى حكم شرعى ثم قال : إن فى موضوعية الأحكام اختلاف . والحق أنه ليس موضوعه . ويتجه كل من الآمدى والبيضاوى ومن وافقهما إلى أن موضوعه الأدلة الشرعية باعتبارها مصادر للأحكام .

بينما يتجه صدر الشريعة ومن وافقه إلى أن موضوعه هو الأدلة من حيث إثباتها للأحكام ، والأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة وما يتعلق بكل هذا كالاستحسان والاستصحاب وغيرهما مما يتعلق بالأدلة وكالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه مما يتعلق بالحكم .

(٥) الموافقات للشاطبى جـ ١ ص ١٠ .

الاعتقادية ، ونتج عن هذا أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الإسلامي لدى علماء أصول الفقه قبل أن نجده لدى علماء أصول الدين ، والأصول قانون عاصم لمذهب الفقيه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام [١] .

ولما كان الشافعي قد تهيأ له ما لم يتهيأ لغيره فهو العربي القرشي الذي تربى في البادية ، وهو الذي تعرف على المناهج الفقهية المختلفة فقد درس فقه الحجازيين على مالك ودرس فقه العراقيين على محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة ، فان كل هذا كان حافزا له ومشجعا على وضع قواعد ثابتة منظمة للاجتهاد الفقهي فلاحظ الموازين التي لاحظها الفقهاء من قبله ووازن بينها ، ثم دون كل ذلك في قواعد محكمة وأبواب مترابطة فكان علم أصول الفقه الذي يبين للفقيه الطريق الصحيح الذي ينهجه لاستخراج الأحكام الفقهية يقول الامام أحمد بن حنبل : لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعي . ويقول الجويني : إنه لم يسبق الشافعي أحد في تصنيف الأصول ومعرفتها [٢] . ويقول ابن حنبل أيضا : الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء : في اللغة ، واختلاف الناس ، والمعاني ، والفقه.

ويقول صاحب طلعة الشمس في أصول الإباضية [٣] : إن من أتقن قواعد علم الأصول عرف حكم الله الذي حكم به على عباده من وجوب وندب وحظر وكراهة وإباحة ، وعرف محل كل واحد من هذه الخمسة . فيؤدي الواجب كما أمر به الشارع ويسارع إلى المندوب بحسب إمكانه ، ويجتنب المحرم والمكروه ، ويأتي ما احتاج إليه من المباحات ، ويرشد إلى ذلك من أمكنه إرشاده لينتهي بذلك إلى سعادة الأبد .

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام صفحة ٥٥ الطبعة الأولى .

(٢) لكن يروى ابن النديم في الفهرست ص ٢٠٢ أن أبا يوسف أول من دون في علم الأصول ، هذا وقد ذكر كتابه في علم الأصول – وإن كان مفقودا – كل من الخطيب البغدادي في تاريخه حـ ٤ ص ٢٤٥ ، والسمعاني في الأنساب ص ٤٣٩ ، وابن خلكان في وفيات الأعيان حـ ٥ ص ٤٢٤ وغيرها من الكتب التي أشار اليها محمود مطلوب في كتابه عن أبي يوسف ص ٩٩/١٠٠ الذي نال به درجة الماجستير والذي سجل رسالة تحت اشرافي بجامعة الكويت لنيل درجة الدكتوراة .

وكذلك فقد جاء في كتب الشيعة أنهم كما يقولون أسبق من أبي يوسف في تدوين علم أصول الفقه ووضع قواعده على ما سيأتي بيانه .

(٣) حـ ١ ص ٢٤ .

ولما أحس المشتغلون بالفقه بعظم فائدة ذلك طلب الفقيه عبد الرحمن بن مهدى الحافظ من الامام الشافعى أن يضع كتابا يبين فيه معانى القرآن والسنة والناسخ والمنسوخ وحجيته الاجماع . فاستجاب الشافعى وأملى على تلميذه الربيع بن سليمان مجموعة سميت بالرسالة بحث فيها الكتاب والسنة ومنزلة السنة من القرآن وطرق إثباتها والاحتجاج بخبر الواحد ، والناسخ والمنسوخ ، كما بحث فيه الدلالات اللفظية فبين العام والخاص والمشترك والمجمل والمفصل ، وبين حقيقة الاجماع وحجيته وضابط القياس ، وتناول الاستحسان بالكلام .

والظاهر أن الشافعى صنف الرسالة ببغداد ولما قدم مصر واستوطنها أعاد تصنيفها ، كما غير مذهبه [1] والنسخة التي بين أيدينا والمطبوعة هى التى أملاها الربيع بمصر ، ولم تكن الرسالة وحدها كل ما أثر عن الشافعى فى علم الأصول ، بل أثر عنه أيضا كتاب إجماع العلم ، وكتاب إبطال الاستحسان .

ثم جاء بعد الشافعى من نمىَّ هذا العلم ، فقد زاد الحنفية على أصول الشافعى العرف والاستحسان، وزاد المالكية فى كتاباتهم على هذه الأصول عمل أهل المدينة واعتبروه مصدرا ، كما كتبوا عن المصالح والذرائع، وتوسعوا فى الكتابة عنها نظرا لتوسعهم فى اعتبارها والأخذ بها ،

وهكذا فقد اتجه الفقهاء إلى البحث والتعمق فى دراسة هذا الفن والكتابة فيه . فكتب الامام أحمد بن حنبل فى ذلك كتاب (العلل)، وكتاب (الناسخ والمنسوخ)، وكتاب (طاعة الرسول)، كما كتب الكثير من الفقهاء كابن حزم الظاهرى الذى صنف كتاب الأحكام على منهج الظاهرية ، وهناك كتب أخرى فى أصول الشيعة الجعفرية وفى أصول الاباضية ، وقد تناول أيضا علماء الكلام هذا الفن بالبحث والدراسة . وقد بينا ذلك تفصيلا فى المقدمة الأصولية التى صدرنا بها كتاب مباحث الحكم عند الأصوليين .

---

(١) راجع لنا المدخل للفقه الإسلامى ص ١٨٨/١٨٩ ، وكتاب مباحث الحكم عند الأصوليين ص ٤٦ ، ٤٧

المبحث الثانى

مناهج الأصوليين فى هذا الفن

يلاحظ أن الذين كتبوا فى الأصول لم يكن منهجهم واحدا [1] ، وإنما كان بعضهم يتجه اتجاها نظريا ، وبعضهم يتجه اتجاها عمليا ، أما الاتجاه النظرى فانه يتجه إلى تحقيق مسائل الأصول وتنقيحها ولو كان ذلك مضادا للفروع المذكورة بالمذهب ، وعرف هذا الاتجاه فى كتب أصول الشافعية والمالكية غالبا ، وكذا فى كتابات علماء الكلام فى هذا الفن ، ولكثرة من كتب منهم فيه نسب هذا الاتجاه إليهم وسميت الطريقة بطريقة المتكلمين .

يقول الغزالى [2] : وأما الأصوليون المتكلمون فنرى محاولة عقلية بحتة تقوم على الاستدلال العقلى والبراهين النظرية . فكان اتجاه الشافعى ومن نهج نهجه فى الأصول هو اتجاه العقل العلمى الذى لا يعنى بالجزئيات والفروع . فكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها وذلك هو النظر الفلسفى [3] .

وقد دعا كل ذلك إلى اعتبار الامام الشافعى رضى الله عنه فى الدراسات الاسلامية مقابلا لأرسطو فى الدراسات اليونانية [4] .

وأما الاتجاه الثانى العملى فان أصحابه كانوا ينظرون إلى أحكام الفروع التى استنبطها أئمتهم ، ويستنبطون منها الأسس الضابطة لها والتى يرون أنها كانت منهجا لأئمتهم ، فهم يخضعون قواعدهم للفروع التي رويت عن أئمتهم ، وهذا الاتجاه واضح جدا فى أصول الحنفية ولذا نسبت الطريقة إليهم ، وقد امتزج فى كتابة هؤلاء الأصول بالفقه وكثر تفريع المسائل والجزئيات؛لأنهم أقاموا أصولهم عليها .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٨١ المطبعة الأزهرية سنة ١٣٤٨ هـ .

(٢) المستصفى أول الجزء الأول .

(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٣٣٠ .

(٤) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٥٩ .

وهناك اتجاه ثالث جاء متأخرا جمع بين المسلكين ، وكان أغلب أصحاب هذا الاتجاه من فقهاء الحنفية ، وعرف هذا الاتجاه بمسلك المتأخرين . كما أن من المالكية من سلك مسلكا خاصا في تناول هذا الفن كالشاطبي في الموافقات .

ومع هذا فقد استوعبت بحوثهم جميعا الكلام عن الأحكام وأدلتها ووجه الدلالة والمجتهد باعتبار أن البحث فيها لا بد منه للوصول إلى الغرض من وضع هذه القواعد وهو الوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة والأمارات التي تنبئ عنها .

وطريقة المتكلمين تقوم على تجريد قواعد الأصول عن الفقه ، والميل إلى الاستدلال العقلي ما أمكن ، فما أبدته العقول والحجج أثبتوه وإلا فلا ؛ دون اعتبار لموافقة ذلك للفروع الفقهية أو عدم موافقتها . فهدفهم ضبط القواعد لتكون دعامة للفقه ضابطة للفروع من غير اعتبار مذهبي .

فهذا الآمدي الشافعي يرجح في كتابه الاحكام في أصول الأحكام حجية الاجماع السكوتي موافقا الحنفية في هذا ومخالفا الشافعي إمام مذهبه . وواضح أن هذا المسلك هو الذي يتفق مع اتجاه المعتزلة من علماء الكلام وهو النظر إلى الحقائق مجردة دون تقليد أو تعصب .

ويبدو أن علماء الكلام وهم يكتبون في الأصول أدخلوا كثيرا من مواضيع علم الكلام لأدنى ملابسة ، ومن هذا كتاباتهم عن عصمة الأنبياء قبل النبوة ، وكلامهم عن قبح الأفعال وحسنها مما أطلقوا عليه التحسين والتقبيح العقليين . بينما تجدهم قلما يتعرضون في كتاباتهم للفروع الفقهية .

فطريقة المتكلمين تتميز بأمرين :

أ - البعد عن مسائل الفروع .

ب- الاستدلال العقلي .

فالمتكلمون يميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛لأنه غالب فنونهم ومقتضى منهجهم في البحث والنظر ، وقد أُلِّفَتْ على هذه الطريقة كتب كثيرة أساسها « العهد » للقاضي عبد الجبار ، وشرحه « المعتمد » لأبي الحسين محمد بن على البصري الشافعي المعتزلي ، وكتاب « البرهان لامام الحرمين الجويني الشافعي ،

و « المستصفى » للامام الغزالى الشافعى . ثم تفرغ لهذه الكتب الثلاثة عالمان من علماء الكلام هما الرازى الشافعى ، والآمدى الشافعى وجمعها كل واحد منهما فى كتاب واحد سمى الرازى كتابه بالمحصول ، وسمى الآمدى كتابه بالاحكام ، ثم تفرعت عنهما عدة كتب على طريقة المتكلمين[1] .

أما منهج الحنفية : فقد كان مسلكهم فى وضع القواعد الأصولية هى أن جعلوا أحكام الفروع التى نقلت عن أئمتهم مصدرا لهم لاستنباط الأصول التى اتبعوها عند الحكم فيها ، وهذه الطريقة فى الواقع أمس بالفقه وأليق بالفروع لأنها تقوم على الغوص على النكت الفقهية نفسها بالإكثار من التمثيل بالفروع الفقهية وبيان أن ابتناء المسائل على العلل والمعانى .

فهم قد دونوا الأصول التى ظنوا أن ائمتهم اتبعوها فى تفريع المسائل ، وكانت منهجا لهم فى استنباط الأحكام؛ولذا فانهم إذا قرروا قاعدة أصولية ثم وجدوها مخالفة لفرع فقهى شكلوا القاعدة الأصولية بالشكل الذى يتفق مع الفرع الفقهى .

من أجل هذا نجد أصول الحنفية واقعية لا نظرية ، وتخضع لما نقل عن أئمتهم من أحكام الفروع مما جعل الفروع تذكر وتبحث كثيرا فى كتبهم الأصولية حتى أخذت مظهر كتب فقه بُنِيَت معه أصوله وقواعده .

وبهذا نجد أن الطريقتين متباينتان ومتناقضتان فى أصل تكوينهما . فالطريقة الأولى « منهج المتكلمين » ، تضع القواعد الضابطة للفروع دون نظر إلى الفروع التى نقلت عن الأئمة ، ويعتمدون فى وضع القواعد على المعقول متأثرين بمسلك علماء الكلام فى البحث المجرد . بينما الطريقة الثانية « منهج الحنفية » تجعل فروع الأئمة مصدرا تؤخذ منه قواعدهم وقوانينهم الأصولية وتتشكل بها . فهم بذلك متأثرون بفقه أئمتهم متعصبون له .

ومع هذا فقد كان لمنهج الحنفية الأصولى أثر فى التفكير الفقهى ، لأن أصولهم عبارة عن استنباط لأصول أئمتهم فيما اجتهدوا فيه . فهى فى الواقع دراسة تطبيقية وليست بحوثا نظرية ، كما أنها تكون ضابطة لجزئيات المذهب

(١) راجع لنا تفصيل ذلك فى كتابنا مباحث الحكم عند الأصوليين ص ٤٩/٥٠ .

مما يعين فقهاء المذهب بعد ذلك على استخراج أحكام ما يجد من مسائل .

وقد كتب على طريقة الحنفية كثير من فقهاء المذاهب المختلفة فمن فقهاء الحنفية الكرخى ، والرازى المعروف بالجصاص وأبو زيد الدبوسى صاحب كتاب تأسيس النظر ، والسرخسى ، والبزدوى ، وعبدالله أحمد النسفى ، ومن غير الحنفية شهاب الدين أحمد إدريس المالكى صاحب كتاب تنقيح الفصول فى علم الأصول ، والأسنوى الشافعى صاحب كتاب التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول ، كما أن ابن تيمية وابن القيم يغلب على منهجهما فى الكتابة فى علم الأصول هذا الاتجاه . ويبدو أن هذا الاتجاه جذب إليه غير الحنفية لأنه أمس بالواقع ويربط الكاتب بالفروع الفقهية إلى حد كبير .

وممن كتب على طريقة المتأخرين الذين جمعوا بين طريقتى المتكلمين والحنفية من عنوا بتحقيق القواعد الأصولية من الأدلة المعقولة ، وطبقوها على كثير من الفروع الفقهية وربطوها بها ومن هؤلاء أحمد بن على الساعاتى الحنفى صاحب كتاب تنقيح الوصول الذى شرحه بكتاب آخر سماه التوضيح لخص فيه كما يقول : أصول البزدوى الحنفى والمحصول للرازى الشافعى ، ومنتهى السؤل والأمل لابن الحاجب المالكى ، ومن هؤلاء أيضا الكمال بن الهمام الحنفى فى كتابه التحرير وشرحه التيسير ، وابن السبكى الشافعى فى كتابه جمع الجوامع .

ثم هناك الشاطبى المالكى فقد صنف كتابه الموافقات الذى تفرد بطابع خاص تميز به ، وغير هذه الكتب على ما بيناه تفصيلا فى كتابنا مباحث الحكم ، وفى مصطلح أصول الفقه الذى قدمته لموسوعة الفقه الإسلامى .[1]

---

(١) ينشر فى الجزء الحادى عشر أو الثانى عشر .

القسم الأول
الاختلافات الفقهية ومناهج المجتهدين فى المصادر

سنجعل هذا القسم بابين :

الباب الأول : **الاختلافات الفقهية وأسبابها .**

الباب الثاني : **مصادر التشريع ومناهج المجتهدين بالنسبة لها .**

الباب الأول
الاختلافات الفقهية وأسبابها

يتكون هذا الباب من ثلاثة فصول :

الفصل الأول : **الاختلافات الفقهية .**

الفصل الثانى : **المدارس الفقهية نشأتها ومناهجها**

الفصل الثالث : **أسباب اختلاف الفقهاء .**

الفصل الأول

الاختلافات الفقهية

من الحقائق الثابتة اختلاف الناس فى تفكيرهم وتباين وجهات نظرهم ، وقد يكون منشأ الخلاف غموض فى الموضوع . يقول أفلاطون :

« إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ، ولا أخطئوه فى كل وجوهه ، بل أصاب كل إنسان جهة ، ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى « فيل » وأخذ كل منهم جارحة منه فجسها بيده ومثّلها فى نفسه ؛ فأخبر الذى مس الرّجل أن خلقة الفيل طويلة مستديرة شبيهة بأصل الشجرة ، وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته تشبه الهضبة العالية والربوة المرتفعة ، وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسط دقيق . . فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدركه ، وكل يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ . فانظر إلى الصواب كيف جمعهم ، وانظر إلى الخطأ كيف فرقهم » .

كما يكون منشأ الخلاف عدم تبين كل وجهة نظر الآخر على الوجه الصحيح حتى قال سقراط :

« إذا عرف موضوع النزاع بطل كل نزاع » .

كما أن اختلاف المناهج والاتجاهات له دخل فى ذلك فيما نرى ؛ إذ بهذا الاختلاف يصبح لكلٍ التفكير الذى يناسب منهجه .

جاء فى رسائل إخوان الصفا « إذا كانت الأقيسة الفكرية تختلف باختلاف الاتجاه العلمى لأهل كل علم . فاذا كان موضوع الدراسة واحدا فلا بد أن يختلف أهل كل قياس مع غيرهم ، إذ كل ينبعث بتفكيره بمنهاج علمه ، ومن ذلك الاختلاف بين علماء الكلام والفقهاء فى موضوع خلق القرآن ، فان الاختلاف بينهم كان سببه الاختلاف فى المنهاج؛فالفقهاء أقيستهم تعتمد على الكتاب والسنة ، وعلماء الكلام ينطلقون وراء االأقيسة العقلية .

ومن الواضح البين أنه لم يكن هناك مجال للاختلافات فى عصر الرسول عليه الصلاة والسلام لا فى أحكام العقائد ولا فى الأحكام العملية؛لأن مصدرهم

جميعا فيها الرسول صلى الله عليه وسلم بما يوحى إليه من ربه إذ لم يكن الاجتهاد مصدرا تشريعيا للأحكام فى عصر الرسول على ما أشرنا .

ولم يكن أحد من الصحابة يعتمد فى اجتهاده واستنباطه على قواعد مقررة واضحة المعالم والحدود ، وإنما كان اعتمادهم على ما لمسوه من روح التشريع فى فترة الإيحاء ، مما كوّن عندهم ذوقا فقهيا موحدا فى تفهم مرامى التشريع ومقاصده ، لأنهم أقدر الناس على فهم القرآن ، وقد نزل بلغتهم ، ولمعرفتهم بأساليبه المتنوعة ، وتاريخ نزول آياته وأسبابها ، والناسخ منها والمنسوخ ، ولا شك أن من عاصر أى تشريع وقت ظهوره أو وضعه نكون أدرى به وأعلم بأغراضه وخاصة إذا كان يقف على ما جاء به أولا بأول .

وكانت هذه العوامل والاعتبارات مما كون عندهم دعائم يرتكز عليها استنباطهم وهى وإن لم تظهر فى صورة قواعد واضحة وقوانين محددة ظاهرة فإنها تؤخذ من النظر والتتبع والاستقراء لما أثر عنهم من أحكام لكثير من الفروع .

فهذا على بن أبى طالب يقضى بجلد شارب الخمر ثمانين جلدة قياسا على عقوبة القذف ، ويسبب لهذا بقوله : « إنه إذا شرب هذى ، وإذا هذى افترى ، وعلى المفترى ثمانون جلدة » ، فاعتبر الشرب وسيلة وذريعة للقذف وأعطاه حكمه [1] .

---

(١) اعتبر كثير من الفقهاء أن هذا الحكم الذى انتهى إليه الامام على فى عقوبة شارب الخمر من قبيل الحدود . ولكنا نرى ذلك من قبيل التعزير لأن الحدود تدرأ بالشبهات ، والقياس يفيد غلبة ظن ، ولأن كل الأخبار الواردة عن الصحابة لا تدل على إجماع قاطع بتحديد حد ، بل تفيد أنهم لم يستقروا على رأى لم يجدوا معدلا عنه أكثر من القدر المشترك بعقوبة التعزير .

وقد نقل الصنعانى فى كتابه سبل السلام فى أحاديث الأحكام ج ٤ ص ٣٧ عن طائفة من أهل العلم أن العقوبة الواجبة هى التعزير لان الرسول عليه السلام لم ينص على حد معين فقد ثبت أنه كان يؤتى بالشارب فى عهد النبى فيضرب بالأيدى والجريد والثياب وفى الصحيحين عن على بن أبى طالب « ما كنت لأقيم على أحد حدا فيموت وأجد فى نفسي شيئا . إلا صاحب الخمر فانه لو مات (ودَيْتُه) – فتح الدال وسكون الياء – أى دفعت ديته . وذلك أن رسول الله لم يسنّه » .

وان ما كان فى عهد عمر رضى الله عنه فهو من قبيل السياسة الشرعية ردعا للناس لما جاءه رسول خالد بن الوليد يقول له : إن الناس استهانوا بعقوبة الخمر . ومثل ذلك الحكم فى عهده – سياسة – بتحريم الزوجة على زوجها إذا طلقها ثلاثا بلفظ واحد . . . وقد بينا موضوع عقوبة شارب الخمر فى بحث لنا منشور بمجلة الوعى الإسلامى بعددى ربيع ، وجماد آخر سنة ١٣٩٢ هـ . والبحث المقدم منى للجامعة العربية سنة ١٩٧١

وهذا عمر بن الخطاب حينما أوقف سهم المؤلفة قلوبهم قال : ان الله أعز الإسلام وأغناه عنكم فان ثبتم عليه وإلا فبيننا وبينكم السيف ، وحينما أوقف عمر قطع يد السارق قال : أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له . لقطعت أيديهم ، وأيم الله إذا لم أفعل لأغرمنك غرامة توجعك . فان عمر رضى الله عنه كان له منهج فى اجتهاده ، إذ جعل الحكم يتبع المصلحة ويرتبه عليها فغيَّره تبعا لتغير علته بحيث إذا وجدت العلة وجد الحكم .

وهذا عبدالله بن مسعود قد أفتى بأن الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها أن تضع حملها لقول الله سبحانه فى سورة الطلاق[1] « وأولاتُ الأحمال أجلُهن أن يضعن حملــهن » والنص يشمل بعمومه الحامل المطلقة والمتوفى عنها زوجها . مــع أن الله تعالى يقول فى سورة البقرة «[2] . والذين يُتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشــرا » والآية تشمل بعمومها الحامل وغير الحامل مما جعل الموضوع مختلفا فيه . لكن ابن مسعود يؤيد رأيه بقوله : أشهد أن سورة النساء الصغرى – يقصد سورة الطلاق – نزلت بعد سورة النساء الكبرى – يقصد ما جاء فى سورة البقر – وهذا يفيد عند الأصو ليين أن النص المتأخر ينسخ النص المتقدم أو يخصصه .

وقد اقتضت الفتوحات الإسلامية المتتالية فى عصر الصحابة مواجهة مسائل جديدة نابعة من طبيعة البلدان المفتوحة ، وأخرى ولدتها ظروف الحرب . دفعتهم هذه المسائل إلى الاجتهاد بالرأى إذ النصوص متناهية والوقائع غير متناهية،فضلا عن أن السنة لم تكن قد دونت بعد ، وفضلا عن احتياطهم للتثبت فيما يروى لهم مما ليس لبعضهم به علم فقد روى عبدالله بن مسعود أنه قال : كفى بالمرء إثما أن يحدث بكل ما سمع [3] .

وقد كان الصحابة فى اجتهاداتهم أحيانا يوافقون ما يعلمون فيه بعد ذلك من سنة ، ومن ذلك اجتهاد ابن مسعود فى المفوضة التى مات زوجها وكان لم يفرض

(١) سورة الطلاق آية ٤ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٣٤ .

(٣) تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ١٥ والحديث رواه أبو داود فى الأدب .

لها صداقا . فقضى بأن لها مهر مثلها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث ، ولما علم بأن الرسول عليه السلام قضى بذلك فرح وحمد الله [1] ، ومن ذلك اجتهاد عمر حين خرج إلى الشام وعلم وهو فى طريقه إليها أن بها وباء ورأى الرجوع،ولما علم بعد ما رأى . أن الرسول عليه السلام قال : « إذا سمعتم به – أى الوباء – بأرض فلا تقدموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه.فرح لموافقة رأيه ما قاله الرسول [2] .

كما كانوا أحيانا يعلمون فى الواقعة التى اجتهدوا فيها حديثا مخالفا لما انتهوا إليه فسرعان ما يعدلون عن اجتهادهم إليه بعد التثبت من صحته . ومن ذلك ما روى عن عمر بن الخطاب من عدم توريثه المرأة فى دية زوجها ، وما أفتى به ابن عمر من نقض النساء شعورهن عند الاغتسال من الجنابة .

وكان فريق منهم يلاحظ فى اجتهاده مقاصد الشارع من شرع الأحكام ، وينفذون إلى المعانى، ويعللون للأحكام،ومن ذلك حكم عمر فى قضية الخليج التى رواها مالك فى الموطأ [3] بأن الضحاك بن خليفة ساق خليجا له وأراد أن يمر به فى أرض محمد بن مسلمة فنعه،فلما علم عمر استدعاه وقال له : لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تسقى به أولا وآخرا وهو لا يضرك ؟ ثم حكم بامراره، ومنه أيضا . من صلوا العصر قبل أن يصلوا بنى قريظة لفهمهم أن القصد من نهى الرسول عن ذلك الحث على الوصول قبل وقت صلاة العصر .

---

(١) رواه مسلم فى باب الإيمان،وأبو داود فى باب النكاح والترمذى أيضا،والنسائى فى النكاح والطلاق، وأحمد فى مسنده – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث جـ ٣ ص ١٤٣ .

(٢) رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية صفحة ١٦ والحديث رواه أحمد والشيخان والنسائى عن عبد الرحمن بن عوف بلفظ . إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوا عليه وإذا وقع وأنتم بأرض فلا تخرجوا منها فرارا منه . انظر الجامع الصغير بشرح العزيزى حـ ١ ص ١٤٨ . وقد روى الشيخان والترمذى عن أسامة بن زيد « الطاعون بقية رجز،وفى رواية رجس أو عذاب – شك من الراوى . أرسل على طائفة من بنى اسرائيل . فاذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها فرارا منه وإذا وقع بأرض ولستم بها فلا تهبطوا عليها – » الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ ٢ ص ٤٢٣ .

(٣) الموطأ بشرح السيوطى جـ ٢ ص ١٢٢ والحديث رواه أحمد والنسائى والترمذى وأبو الضياء عن بسر بن أبى أرطأة – الجامع الصغير جـ ٣ ص ٢٣٣

وكان الفريق الذى يتجه إلى الرأى والنظر فى المقاصد والمعانى يبحث عن العلل أو يستنبطها ابتداء ومن ذلك تعليلهم قول الرسول عليه السلام : (لا تقطع الأيدى فى الغزو) فقالوا : مخافة أن يلحق من يقام عليه الحد بدار الحرب ، ثم عمموا ذلك الحكم .

يقول زيد بن ثابت : لا تقام الحدود فى دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو فقد روى بُسر بن أرطأة أنه وجد رجلا يسرق فى الغزو فجلده ولم يقطع يده وقال : نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القطع فى الغزو » رواه أحمد وأبو داود والنسائى والترمذى ورجال اسناده عن ابى داود ثقات إلى بسر[1] .

وكذلك فقد كتب عمر لولاته « لا يجلدن أمير جيش ولا سرية أحدا الحد حتى يطلع على الدرب لئلا يحمله الشيطان أن يلحق بالكفار .

وإليك نص ما رواه عنه القاضى أبو يوسف فى كتابه الخراج[2] «لا ينبغى أن تقام الحدود فى المساجد ولا فى أرض العدو . وبلغنا أن عمر رضى الله عنه أمر أمراء الجيوش والسرايا أن لا يجلدوا احداً حتى يطلعوا من الدرب قافلين ، وكره أن تحمل المحدود حمية الشيطان على اللحوق بالكفار » .

وقد شمل التعليل عندهم زوال الحكم عند زوال العلة . ومن ذلك اسقاط سيدنا عمر سهم المؤلفة قلوبهم ، واجتهاد عثمان فى ضوال الإبل . وقوله بالتقاطها والتعريف بها ثم بيعها إذا لم يتعرف عليها أحد فاذا ظهر صاحبها أخذ ثمنها ، واجتهاد على فى طريق حفظ ضوال الابل بأن بنى لها مَرْبدًا يعلفها فيه من بيت المال . مع أن النص وارد بسهم المؤلفة قلوبهم فى المسألة الأولى . والحديث عن الرسول عليه السلام فى ضوال الابل « مالك ومالها ؟ دعها فان معها حذاءها وسقاءها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها » .

واجتهاد الصحابة لم يقف عند القياس وإنما شمل كل وجوه الرأى . عمدتهم فى ذلك البديهة والفطرة وما لمسوه من روح التشريع ، مع وعى كامل للأساس

---

(١) الرد على سير الأوزاعى ص ٨١ وانظر نيل الأوطار للشوكانى جـ ٧ ص ١٤٤ .
(٢) الخراج لأبى يوسف ص ١٧٨ .

العقلى الذى يقوم عليه الرأى والدور الذى يؤديه فى إظهار الأحكام الشرعية [1] . فاجتهدوا وهم على بينة من أمرهم ، وكانت اجتهاداتهم متنوعة فمنها ما يعتمد على القياس ، ومنها ما يعتمد على المصلحة ، وهكذا بالنسبة للمصادر العقلية التي عرفت فيما بعد بأسماء اصطلاحية . ولا يتعارض مع ذلك ما ورد فى السنة والأثر من ذم الرأى لأنه خاص بما لا يقبل الاجتهاد،والأمور الغيبية والعقائد [2] ، ومن الطبيعى أن الاجتهاد بالرأى يترتب عليه اختلاف وجهة النظر ، والتفاوت فى الفتاوى والأحكام ، ولما تفرق الفقهاء مع هذا فى الأقاليم كانوا نواة للاتجاهات المختلفة التى نشأت عنها مدرسة الحديث ومدرسة الرأى .

وعن فقهاء الصحابة الذين تفرقوا فى البلاد أخذ التابعون وتأثروا بهم ، وكان ممن نزل العراق من الصحابة عبدالله بن مسعود ، وسعد بن أبى وقاص ، وعمار بن ياسر وأبو موسى الأشعرى وغيرهم ، وكان أكثرهم أثراً ابن مسعود ، وكان ممن بقى بالمدينة عبدالله بن عمر ، وزيد بن ثابت ، والسيدة عائشه .

وبرز من التابعين فى المدينه ابن المسيب كما برز فى التابعين بالكوفة علقمة النخعى وقد كان استنباط كل منهما للأحكام عند انتفاء النص مختلفا . فابن المسيب كان يغلب على منهجه مراعاة المصلحة ، بينما كان يغلب على طابع النخعى ناحية القياس . فيستخرج العلة من المسألة التى ورد بحكمها نص ويطبقها على الفروع المختلفة التى تشترك معها فى العلة .

ثم فى العصر التالى – وكان قد اختلط بالعرب غيرهم وكثرت الحوادث والوقائع التى لم يسبق لها مثيل – تنوعت طرائقهم فى الاجتهاد ،كما كثرت الاشتباهات والاحتمالات فى فهم النصوص إذ لم تبق الملكة اللسانية على سلامتها ، ولأن الكثير من الفقهاء كانوا من الموالى [3] ومن غير العرب .

---

(١) انظر فى تصوير هذا المعنى أعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ٢٠٣ فما بعدها .

(٢) انظر الاعتصام للشاطبى جـ ٢ ص ٣٣٤ . أعلام الموقعين جـ ١ ص ٧٦/٥٣ .

(٣) المولى فى الاصطلاح الفقهى يطلق بمعنيين . المعتق بفتح التاء ويسمى مولى العتاقة ، والحليف ، يسمى مولى الموالاة ونقصد بالموالى هنا كل من أسلم من غير العرب لأنهم إما أن يكونوا أسرى حرب ثم أعتقوا ، وأما أن يكونوا أهل البلاد المفتوحة وأسلموا وتحالفوا مع العرب لكى يعتزوا بشوكتهم وبذلك يصبحون موالى أيضا . وقد كان للموالى أثر واضح فى الفقه الإسلامى وقد بيناه فى كتابنا المدخل للفقه الاسلامى .

وكان من الطبيعي ألا يكون الاجتهاد ميسورا لهم وبالسهولة التي كانت لسلفهم ، كما أنه قد جد عليهم في مختلف الأمور ما لم يكن له مثيل من قبل مما أدى إلى اختلاف نظرة المجتهدين وتباين مناهجهم واتساع هوة الخلاف الفقهي بينهم .

وتبع هذا أن وضحت في أقوال أئمة المذاهب الفقهية عند الاستدلال على الأحكام بعض ضوابط وقواعد وضعها الفقيه والتزمها طريقا ومنهاجا له ، وأصبحت هذه القواعد محددة بعض الشيء ومنشورة مفرقة في خلال الأحكام الفقهية ومبثوثة في كتبهم . بل كانت المناظرات التي تجرى بين كبار الأئمة تدور في الغالب حولها فتناظروا في تقديم القياس على خبر الواحد ، وفي جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد ، بل وفي اعتبار الاستحسان والأخذ به عند الاستنباط ، وفي اعتبار ما عليه عمل أهل المدينة . بل وفي اعتبار القياس نفسه إذ وجد من نفى الاحتجاج به .

ولما كان الناس متفاوتين في طرق البحث والاستنباط لتفاوتهم في العقل والإدراك وخاصة إذا كانت عادات الناس وأعرافهم محل اعتبار وهي متفاوتة أيضا فاننا نجد الصحابة والتابعين وأئمة الفقه عندما طبقوا ما حفظوه من نصوص وما فعله الرسول وأقره على ما استجد من الحوادث وواجهوه من الوقائع كان لا بد أن يقوم ذلك على أساس من النظر والتحقق عند الموازنة والمماثلة من اشتراك الأمرين في مناط الأحكام وعللها والبحث عن المقتضيات والموانع ، وعن معاني النصوص وما يراد منها ، وصلة بعضها ببعض بيانا واطلاقا وتقييدا وتخصيصا وتعميما ونسخا .

وكان من فقهاء الصحابة – تبعا لما قلنا من تفاوت الناس في مسالك البحث وتفاوتهم في الادراك والعقل – من تغلغل في معاني ألفاظ النصوص وسبر غورها وتحرى مراميها وفهم روح التشريع وتذوق معانيه ، وقد كان هؤلاء كثرة ولهم الغلبة ، وكان لهم في هدى الرسول أعظم معين ، فقد حرص عليه السلام على توجيههم إلى أسرار التشريع وأمرهم بالتيسير في قوله صلوات الله عليه : « يسروا ولا تعسروا » .

ومع هذا فقد كان منهم من يقف عند دلالة الألفاظ وما ظهر من المعاني ،

لبناء الأحكام مما كان سببا فى اختلاف الفقهاء تبعا لاختلاف مناهجهم فى البحث والاستنباط ، وخاصة أن أساس التشريع الإسلامى يقوم أولا على تفهم النصوص والتحقق من صحة ما روى عن الرسول من أخبار ، وتمييز ما يجب العمل به منها مما لا يجب العمل به ، وعند انعدام النص فى الواقعة وجب الاجتهاد للتعرف على الحكم عن طريق النظر فى المصلحة المقتضية للحكم .

وقد يستتبع هذا النظر فى النصوص للقياس عليها أو العدول عن هذا القياس لوجه أقوى مما يسمى استحسانا ، كما يستتبع النظر فى روح التشريع وقواعده العامة لاستنباط حكم الواقعة والنظر فى أقوال الصحابة الذين عاصروا الرسول صلى الله عليه وسلم وسمعوا منه،واعتبارها مصدرا أو تفسيرا أو بيانا لنص ، وهل أجمعوا على حكم فى مسألة مشابهة ، وهل إجماعهم حجة ملزمة ، وكذا إجماع من بعدهم من المجتهدين فى الأمة الإسلامية .

كما يستتبع هذا النظر فى العرف ومكانته من النصوص ، أيصح أن يكون بيانا لها ؟ ،والنظر فيما ورد فى القرآن والسنة من أحكام وردت فى الشرائع السابقة مما لم يرد لها حكم فى شريعتنا أصالة ، وهل ما لم يرد له حكم فى شريعتنا يستصحب فيه الأصل الذى كان عليه الوضع قبل . . ؟ . إلى غير ذلك مما مرده إلى النظر . والنظر مختلف باختلاف الأشخاص والوقائع .

وقد كان للبيئة غالبا أثر فى تكوين الاتجاه الفقهى عند الفقيه مسايرة منه لمصالح الناس ، ودفعا لوقوعهم فى الحرج والمشقة ، ولهذا كانوا يستخرجون أحكاما للوقائع والحوادث فى ضوء ما اطمأنوا إليه من مرونة التشريع الإسلامى التى ترتبط بعموم الدعوى ، وكانت هذه الأحكام موضع اطمئنانهم وابراء عهدتهم من التبعة عليهم فى كتمان العلم ، كما أنها كانت موضع اطمئنان العامة الذين يؤمنون بأن رجال التشريع هم رجال الاختصاص الذين ينبغى أن تؤخذ منهم الأحكام دون غيرهم [1] .

---

(١) من العجيب أن بعضا ممن ليست لهم أى دراسات شرعية يفرضون أنفسهم على الفقه والأصول وتفسير القرآن والحديث ويستنبطون من الأحكام ما يمليه عليهم الهوى ، ويتناولون فى القرآن والسنة بما لا يؤيده واقع الاجتهاد الصحيح ولا قواعد اللغة والأصول ولا يقبلون من أحد معارضة أو صدا . قائلين ان ←

وإن كتب الفقه تفيض بالأحكام التى تستعصى على العدّ والحصر ، والتى مصدرها الاجتهاد فقد كانوا يستعملون ذلك الاجتهاد فى تفهّم النصوص وتفسيرها ، كما يستعملونه فى تطبيق النصوص جهد الاستطاعة على المسائل الواقعية ، بل كثيرا ما كانوا يفترضون مسائل لم تقع بعد ، ويستنبطون حكمها فى ضوء القواعد الفقهية العامة التى استنبطوها بعد أن عاشوا فى كنف الأدلة الأصلية وفهموا ما توصى به مما يسير عليه الناس فى نظام حياتهم حتى لا يضلو ولا يتخبطوا وإنما يسيرون على هدى وفى طريق واضح مستنير.

وان أدلة هذه الأحكام منها ما يكاد يكون محل اتفاق لا ينازع فيه إلا بعض شذوذ ، ومنها ما كان النزاع فى اعتباره دليلا وعدم اعتباره دليلا محتدما والجدل فيه شديدا ، وقد اتجه الفقهاء إلى الاجتهاد والاستنباط وإعمال الرأى حتى فيما ورد فيه نص قطعى الثبوت إن كانت دلالته ظنية ، وكذا فيما وردت فيه سنة قطعية الدلالة إن كان طريق ثبوتها يفيد الظن لا اليقين ، وكل ذلك أثر من آثار مسلك القرآن الكريم فى أنه لم يستوعب الأحكام التى يحتاج إليها الناس اكتفاء بوضع الأسس والدعائم دون استيعاب ولا تفاصيل تاركا ذلك للمجتهدين من الأمة الإسلامية.

وان دستور الدساتير الذى جاء للبشرية كلها حتى تقوم الساعة مع اختلاف المصالح والأعراف جدير ألا يسلك مسلك الاستيعاب وأن يترك التفاصيل لأهل الرأى والاجتهاد فى الأمة ليستنبطوا أحكام ما استجد عليهم فى ضوء هذه القواعد العامة وما يحقق مصالح الناس ويساير أعرافهم مع اختلاف بيئاتهم.

ومن نظر فى آيات القرآن الكريم وجد ما يتصل بالأحكام التكليفية اتصالا مباشرا آيات معدودة تشير فى جملتها إلى الخطوط الرئيسية للأحكام دون تفصيل

← علوم الإسلام لم تكن حكرا على أحد ، وأن الإسلام لا كهانة فيه ولا وساطة بين العبد وربه . غير أننا ينبغى أن ننبه إلى أن هذا صحيح بالنسبة لكل من توافرت فيه الصلاحية للاجتهاد والبحث وإلا فلمَ تكون علوم القرآن مطية لكل شخص ؟ وهل يستساغ للعالم المتخصص فى علوم الدين أن يعالج المرضى ويتخذ من نفسه طبيبا أو مهندسا أو كيميائيا إلى غير ذلك ، وإذا ما تكلم فى هذا وتكلم معه الطبيب المتخصص أو المهندس أو الكيميائى فأيهما أولى بالاتباع وأقرب إلى اطمئنان النفس.

فى الغالب ، والنسبة العددية لهذه الآيات إلى غيرها من مجموع آيات القرآن قليلة جدا [1] حتى يكون الناس فى سعة من أمرهم ولا يصطدموا فى واقع حياتهم بنص جزئى قد يوقعهم فى ضيق وحرج ، وخاصة أن هذه الشريعة هى خاتم الشرائع التى تخضع لها البشرية فى أطوارها المختلفة ، ولذا قال الفقهاء كما ينقل الشهرستانى : « النصوص متناهية والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى [2] » وهم يريدون بذلك أن يبينوا أن مجال الاجتهاد وإعمال الرأى هو الذى يتمشى مع عموم الدعوى ، وواضح أن مجال الاجتهاد يدور فى فلك هذه النصوص ، وهذا مما لا يدع مجالا للشك فى مرونة التشريع الإسلامى حتى يقوم بكفاية الناس فى شئون معاشهم ومعادهم ، وتعاملهم مع خالقهم ومع بعضهم البعض .

وترجع المرونة فى جملتها إلى مراعاة ظروف البيئة فى ظل توجيه الشارع إلى مراعاة تلك الظروف كلما دعت الحاجة،ويتصل بها اختلاف الفقهاء فى مناهجهم وتبدل الأحكام التى ليس فيها نص قطعى ، وتغيرها بتغير تلك الأحوال واختلاف البيئات .

ولقد كان الفقهاء يختلف بعضهم مع بعض تحت راية الإسلام وهم أشد ما يكون ولاء وصفاء بعضهم مع بعض ، وقد رسم لذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم،وفتح بابه ويسر أمره بما كان يقرُّه من وقوع الخلاف بين أصحابه وبعض ، فاذا تبين وجهات نظرهم ، وجدها لا تمت إلى الهوى بسبب ولا تتصل بعصبية أو مأرب ، وإنما ترجع إلى وجهة شرعية دعامتها مسلك الفقيه فى فهمه وإدراكه لروح التشريع .

ومن أبرز هذا ما أشرنا إليه قبل مما وقع فى غزوة بنى قريظة وهم فى الطريق إذ قال لهم الرسول عليه السلام قبل خروجهم لهذا الغزو : لا يصلين أحدكم العصر

---

(١) راجع لنا المحاضرة التى افتتحت بها الموسم الثقافى بجامعة الكويت فى العام الجامعى ٧٢/٧١ بقاعة المحاضرات بالجامعة فى موضوع « جولة فى رحاب القرآن » والتى قامت جامعة الكويت بطبعها سنة ١٩٧٣.

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص

إلا فى بنى قريظة ، فلما حان وقته قبل وصولهم إلى موضع قبيلة بنى قريظة اختلفوا فرأى بعضهم تأخير الصلاة تمسكا بظاهر قول الرسول عليه السلام ، وفهم بعضهم ذلك أنه حفز على المسارعة لا أكثر ولم ير تأخير الصلاة خشية فوات وقتها ؛ ولما علم عليه الصلاة والسلام بذلك أقر كلا منهم على رأيه [1] .

وكذلك ما وقع بالنسبة لتدوين السنة لما قال النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم عن أبى سعيد الخدرى : « لا تكتبوا عنى غير القرآن ومن كتب عنى غير القرآن فليمحه وحدثوا عنى ولا حرج ومن كذب على فليتبوأ مقعده من النار [2] » فقد اتجه فقهاء الصحابة فى ذلك إلى وجهتين متعارضتين ففريق منهم وكانت له الغلبة فهموا أن ذلك نهى عام وليس قاصرا على كتَّاب الوحى فامتنعوا عن تدوين السنة إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقالوا:إن ما دوَّنه بعض الصحابة منها إنما كان تدوينا مؤقتا حتى يحفظه ثم يمحى المكتوب بعد ذلك .

بينما يذهب الفريق الآخر إلى أن ذلك كان خاصاً بكتَّاب الوحى دون سواهم خشية أن يختلط بالقرآن ما ليس منه بدليل أنه أباح الكتابة عند أمن الاختلاط فقد روى أحمد فى مسنده أن عبدالله بن عمرو قال : كنت أكتب كل شىء أسمعه من رسول الله أريد حفظه فنهتنى قريش . . . فأمسكت عن الكتابة فذكرت ذلك للرسول عليه السلام فقال : « اكتب فوالذى نفسى بيده ما خرج منى إلا حق [3] » كما روى البخارى وأحمد والترمذى أن أبا هريرة قال : ما من أصحاب النبى أحد أكثر حديثا منى إلا ما كان من عبدالله بن عمرو فانه كان

---

(1) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٠٣ ، رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية ص ٥٧/٥٩ والحديث رواه البخارى ومسلم عن ابن عمر قال : نادى فينا رسول الله يوم انصرف عن الأحزاب أن لا يصلين أحد العصر إلا فى بنى قريظة فتخوف ناس فوات الوقت فصلوا دون بنى قريظة . وقال آخرون لا نصلى إلا حيث أمرنا رسول الله وإن فاتنا الوقت . قال : فما عنَّفَ واحدا من الفريقين . كما رواه البخارى بلفظ آخر . انظر نيل الأوطار جـ ٣ ص ٣٦٨ .

(2) رواه مسلم عن أبى سعيد الخدرى . راجع الجامع الصغير جـ ١ ص ١٧٦ .

(3) وروى أبو داود والحاكم عن ابن عمر وقال : قلت يا رسول الله إنى أسمع منك الشى فأكتبه . قال : نعم . قال : فى الغضب والرضا . قال : نعم فانى لا أقول فيهما إلا حقا . الجامع الصغير جـ ١ ص ١٧٦ وروى الترمذى عن أبى هريرة وعن ابن عباس أن رجلا شكا إلى لرسول سوء حفظه فقال له : استعن بيمينك على حفظك .

يكتب ولا أكتب ، ويقول العينى فى عمدة القارئ على صحيح البخارى : إن عبدالله بن عمرو من أفاضل الصحابة فلو لم تكن الكتابة جائزة لما كان يفعل ذلك [1] .

وهذا وأمثاله يشير إلى أن الاتجاهات الفقهية موجودة فى نفوس الصحابة والفقهاء من بعدهم من عصر الرسول صلوات الله عليه ، كما يشير موقف الرسول منهم فيما تنازعوا فيه،إلى أن الاختلاف فى الرأى ما دام بعيدا عن العقيدة وأصول الدين ومبادئه الضرورية،وبعيدا عن الهوى والغرض فانه يجب ألا يكون سببا فى الفرقة والانقسام ، أو مثار ا للنزاع وخاصة أن من طبيعة البشر تفاوت الفهم ، كما يوجه إلى أنه ينبغى أن يتسع أفقنا لتفهم كل الآراء ، وأن تتسع صدورنا لكل الأشخاص ما دامت النوايا صادقة والغاية واحدة والبحث العلمى حق لكل من هو أهل له .

على أن الاختلاف أمر يتفق مع طبيعة الاجتهاد ، ونتيجة حتمية له ، فالفقهاء جميعا يحومون حول قصد الشارع كل يبتغى الوصول إليه ، وكل مثاب على ما بذل من جهد ابتغاء تعرف حقيقة حكم الله ، وما كان اختلاف الفقهاء ضارا ولا معيبا ، بل هو دليل النضج الفكرى ، وما عرف التعصب طريقا إليهم فى العصور المتقدمة ، بل كان كل إمام ينبه مريديه بأن رأيه وفقهه غير ملزم .

فيقول أبو حنيفة : علمنا هذا رأى وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بأحسن منه فهو أولى بالصواب .

ويقول مالك : أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا فى رأيى كل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافقهما فاتركوه .

ويقول الشافعى : لا تقلدونى ، وإذا صح خبر يخالف مذهبى فاتبعوه .

ويقول أحمد بن حنبل : انظروا فى أمر دينكم فان التقليد لغير المعصوم

---

(1) راجع فى الموضوع مقدمة البخارى صفحة ٣٧/٤٠ مطبعة الفجالة الجديدة سنة ١٣٧٦ هـ ، وراجع أبو داود فى سننه جـ ٣ ص ٣١٨ عمدة القارئ على البخارى جـ ٢ ص ١٦٨ ، فتح البارى على صحيح البخارى جـ ١ ص ١٤٨ ، وراجع لنا المدخل للفقه الإسلامى موضوع تدوين الكتاب والسنة صفحة ١٨٦/١٩٤ .

مذموم [1] .

وقد كان الرسول عليه السلام المدرسة الأولى التى تدرب المسلمون فيها على التفقه فى أمور دينهم ودنياهم ، وكان مرجعهم فى تدبيرشئونهم العامة من تشريع وقضاء وتنفيذ ، وكان قانونه ما يتلقى عن ربه من وحى أو اجتهاد يقره الوحى .

ويروى لنا التاريخ الإسلامى أن بعض الصحابة اجتهد فى عهد الرسول عليه السلام،وقضى باجتهاده فى بعض الخصومات أو فى أمور الحرب ، وحتى إن حدث اجتهاد منهم فى حكم فقهى،فما يصدر عنهم فى عهده لا يعتبر تشريعا ، ولا يلتزم به عامة المسلمين إلا إذا أقره الرسول عن طريق الوحى على ما أشرنا وما سنبينه تفصيلا فى باب الاجتهاد .

وبالرغم من أن الاجتهاد لم يكن مصدرا تشريعيا فى هذا العصر فانه كان بمثابة البيان والارشاد للصحابة وللفقهاء من بعدهم إلى طريق استنباط الأحكام وإرجاع الجزئيات إلى قواعدها الكلية لوجود العلة فيها ،كما أن فى اجتهاده عليه السلام فائدة أخرى هى رفع الحرج عن المجتهدين من بعده إذا لم يصلوا باجتهادهم إلى الحق والصواب ، وعدم توجيه اللوم إليهم ما داموا قد بذلوا الجهد وأفرغوا الوسع .

وإذا كان المصدر التشريعى فى عهد الرسول عليه السلام هو الوحى بنوعيه قرآنا وسنة فانه لا يتصور وجود خلاف فى عهد الرسول لا فى أصول الدين ولا فى فرع من فروعه إذكان الأمر كله مرده إلى الرسول –كما أشرنا – يرجعون إليه فى كل شىء فيبين لهم ما أمر به الله وما نهى عنه ، ويجيبهم لما يسألون عنه ، ويقضى بينهم فيما يتنازعون . فقد تمثلت فيه صلوات الله عليه السلطة التشريعية باعتباره المبلغ لرسالة ربه ، والسلطة القضائية ، والسلطة التنفيذية أيضا .

وقد كان صلوات الله عليه قدوة لهم يتأسون به فيفعلون فى عباداتهم ومعاملاتهم مثل ما يفعل ، وذلك بتوجيه الله لهم فى قوله سبحانه [2] . « لقد كان لكم فى رسول الله أُسْوَة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر » ، وبتوجيه من الرسول

(١) راجع فى هذا كله أعلام الموقعين جـ ١ ص ٧٥ ، جـ ٢ ص ١٨١ ، جـ ٤ ص ٢٣٣ ، كتب المناقب .
(٢) سورة الأحزاب آية رقم ٢١

صلى الله عليه وسلم فى مثل قوله : « صلوا كما رأيتمونى أصلى[1] » ، وقوله : « لتأخذوا عنى مناسككم فإنى لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتى هذه[2] » ،

وربما رآه بعضهم يصلى مرسلا يديه فيتبعه فى هذا ، وربما رآه البعض الآخر واضعا يديه على هيئة معينة فيتبعه فى هذا ويكون لكل منهم سنده فيما يفعل .

وعلى كل فلم يكن من سبيل إلى خلاف بينهم والرسول عليه السلام بين ظهرانيهم ، ولهذا لم يشجر بينهم أى خلاف يرجع إلى اختلافهم فى فهم آية من آيات القرآن الكريم ، أو فى قول صدر من الرسول أو فعل فعله أو أقره ، أو فى قضاء قضى به ، لأنه مرجعهم فى السؤال والفتوى ، وقاضيهم عند التنازع فيرتفع بجوابه وفتواه وحكمه كل خلاف ويستقر الأمر بينهم على الوجه الذى يقره الرسول ويرتضيه .

نعم لا يتصور وجود خلاف فى أصول الدين لأن الصحابة كانوا يتلقون ما يوحى إلى النبى صلى الله عليه وسلم دون أن يطلبوا منه تفسيرا عن الغيبيات التى علمها عند الله ، ولا تعليلا للأحكام الأخرى التى لم يذكر لها تعليل . يروى أن الرسول خرج إلى أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون فى القدر فغضب وقال : يا قوم ، بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه بعضا . ما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه فآمنوا به[3] .

سادت نزعة النأى عن الغيبيات طوال عصر الرسول وفترة بعده ، بل حرص كثير من الفقهاء على ذلك . فهذا الامام مالك رضى الله عنه يقول : إياكم والبدع . قيل وما البدع يا أبا عبدالله ؟ قال : أهل الدين الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة

---

(١) رواه البخارى فى صحيحه واحتج أحمد بهذا وبقوله عليه السلام فيما رواه مسلم عن عائشة . فى كل ركعتين التحية على أن التشهد الأول والأخير واجبان . وقال مالك وأبو حنيفة والأكثرون هما سنتان . وقال الشافعى الأول سنة والثانى واجب . انظر الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ٣ ص ٣٢ .

(٢) رواه مسلم عن جابر . انظر الجامع الصغير ج ٣ ص ٢٧٩ .

(٣) روى أحمد ومسلم والنسائى عن أبى هريرة « ذرونى ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشىء فاتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شىء فدعوه راجع الجامع الصغير ج ٢ ص ٢٩٨ .

والتابعون ، ثم يقول مبينا النزعة العملية فى الإسلام : انى أكره الكلام فى القدر ، ولم يزل أهل بلدنا – المدينة – يكرهونه ، ولا أحب الكلام إلا فيما وراءه عمـل » .

وكذلك فانه لا يتصور وجود اختلاف فى أحكام الفروع التى يتعلق بها علم الفقه إذ لم يكن هناك مجال للاختلاف فيها لأن مصدر الأحكام واحد إذ مردها جميعها فى النهاية إلى الوحى حتى فيما يجتهدون فيه لأن الرسول عليه السلام يناقضهم فيما هو خطأ .

وبوفاة الرسول اختلف المسلمون اختلافا محدودا ، وكان أول ما اختلفوا فيه هو موت الرسول نفسه ، فزعم قوم أنه لم يمت وإنما رفعه الله إليه كما رفع عيسى مستندين إلى قول الله سبحانه وتعالى [1] : « ان الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى مَعَاد » فغضب أبو بكر لما سمع ذلك وتلا قول الله تعالى [2] : « إنك ميت وإنهم ميتون » وقال : من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله حى لا يموت » فقال عمر بن الخطاب – وكان الجزع قد أصابه وأفقده صوابه واتجه تلك الوجهة – والله لكأنى ما قرأتها قط ، ثم قال : لعمرى لقد أيقنت أنك ميت ، ولكأنما أبدى الذى قلته الجزع .

كما اختلفوا حول الخلافة عند وفاة الرسول اختلافا استمرت جذوره فى نفوس البعض ، وترتب عليه فيما بعد فرقة بين المسلمين ، وهذا ما تنبأ بوقوعه الرسول عليه السلام . فقد جاء فيما روى الطبرى أنه روى عن الامام على أنه قال : سمعت الرسول عليه السلام يقول : إنها ستكون فتن . . قلت . فما المخرج منها يا رسول الله ؟ قال : كتاب الله فيه خبر ما قبلكم ، ونبأ ما بعدكم ، وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل ، هو الذى لا تزيغ به الأهواء ولا تشبع منه العلماء ،

واختلفوا فى قتال الممتنعين عن أداء الزكاة الذين قالوا : إنها كانت تدفع للرسول عليه الصلاة والسلام فقط،وأنهم فى حل من دفعها لخليفته . فلجأ الخليفة أبو بكر رضى الله عنه إلى المشورة فرأى عمر عدم مقاتلتهم لأن الرسول قال :

(١) سورة القصص آية رقم ٨٥

(٢) سورة الزمر آية رقم ٣٠ .

« أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله . فاذا قالوها عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحقها [1] » فقال أبو بكر : ألم يقل إلا بحقها ؟ ! فمن حقها إيتاء الزكاة كما أن من حقها إقامة الصلاة ثم قال : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة . فان الزكاة حق المال . والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى الرسول لقاتلتهم على منعه . فوافقه عمر وقال : ما هو إلا أن شرح الله صدرى لرأى أبى بكر فعرفت أنه الحق .

واختلفوا فى سهم المؤلفة قلوبهم وقد جاء النص بأن لهم نصيبا من الصدقات لقول الله سبحانه وتعالى [2] : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبُهُم . . » فقد جعل النص القرانى الكريم نصيبا من الصدقات لتأليف بعض الناس واستمالتهم للإسلام ، ومضى على ذلك الرسول طوال حياته حتى قال أحد الأشخاص ممن أعطاهم الرسول تأليفا لقلوبهم : لقد أعطانى وهو أبغض الناس إلى فما زال يعطينى حتى كان أحب الناس إلىّ [3] .

وقد وردت فى ذلك أحاديث كثيرة منها ما روى عن أنس قال : لما فتحت مكة قسم النبى تلك الغنائم فى قريش فقالت الأنصار : إن هذا لهو العجب إن سيوفنا تقطر من دمائهم وإن غنائمنا ترد عليهم ! ! فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم . فجمعهم فقال : أما ترضون أن ترجع الناس بالدنيا إلى بيوتهم وترجعون برسول الله إلى بيوتكم . فقالوا : بلى . فقال : لو سلك الناس واديا وشعبا وسلكت الأنصار واديا وشعبا لسلكت وادى الأنصار وشعب الأنصار . وفى رواية قال : إنى أعطى رجالا حديثى عهد بكفر أتألفهم أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال وتذهبون بالنبى إلى رحابكم . فوالله لما تنقلبون به خير مما ينقلبون به . قالوا : يا رسول الله قد رضينا [4] .

---

(١) رواه البخارى ومسلم والترمذى فى باب الايمان ورواه النسائى فى الجهاد وابن ماجه فى الفتن . انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ج ٤

(٢) سورة التوبة آية رقم ٦٠ .

(٣) أحكام القرآن للجصاص ج٣ ص ١٢٤ .

(٤) نيل الأوطار ج٧ ص ٣٠٦ وفى الجزء الرابع ص ١٨٦/١٨٧ - أنه أعطى أبا سفيان بن حرب وصفوان بن أمية وعيينه بن معن والأقرع بن حابس وعباس بن مرداس وعلقمة بن علاثة .

واتبع هذه السنة أبو بكر حتى منتصف خلافته فجاءه اثنان منهما يطلبان أرضا فكتب لهما بها فعارض عمر وقد نظر إلى علة النص لا إلى ظاهره إذ العلة من اعطائهم هو تأليف قلوبهم واتقاء شرهم عندما يكون الإسلام ضعيفا ويكون فى حاجة إليهم . اعترض عمر ورأى أن المسلمين وقد قويت شوكتهم فانهم فى غير حاجة إلى اتقاء شر هؤلاء وقال : ان الله أعز الإسلام وأغناه عنكم فان ثبتم عليه والا فبيننا وبينكم السيف . فعدل أبو بكر عن رأيه [1] .

فعمر رضى الله عنه وإن رأى حبس العطاء عن هؤلاء لأن الإسلام أصبح فى غير حاجة إليهم إلا أنه لم يبطل الحكم الذى جاء به النص ، بحيث إذا ضعف المسلمون يوما واحتاجوا إلى تأليف قلوب أعدائهم الحربيين أو تأليف القلوب لدفع عدوان صح إعطاؤهم من هذا السهم ، وشأن ذلك فى عصرنا ما ترصده الدولة للدعاية .

واختلفوا فى توزيع الغنائم ، وكان المحاربون من أنصار ومهاجرين فقال ابو بكر : توزع عليهم بالتساوى لا فرق بين أنصارى ومهاجر لأنهم إنما أسلموا لله وأجورهم على الله وإنما الدنيا بلاغ ، وسوّى بينهم فعلا فى خلافته بينما كان عمر يرى التفاضل ، وجعل نصيب المهاجر أكثر من نصيب الأنصارى لتركه دياره وأمواله ، ولذا لما جاءت خلافته عمل برأيه وخالف ما عمل به الخليفة السابق ، مما يدل على أن الأحكام الاجتهادية حجيتها قاصرة ، وأن المجتهد لا يتقيد باجتهاد من سبقه ما لم يكن اجماعا ، أوكان اتصل به حكم حاكم فى عهده .

ومن ذلك ما قضى به فقهاء المدينة فى عصر الصحابة فى بعض الخصومات بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق ، مع أنهم فى مصر والشام وحمص والعراق كانوا لا يكتفون فى الاثبات إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ولكل وجهته التى يستند إليها وفقا لمنهجه الاجتهادى .

---

(١) راجع فتح القدير للكمال بن الهمام ج ٢ ص ٢١٥ ، وأعلام الموقعين لابن القيم ج ٣ ص ٨٤ ، وشرح نهج البلاغة ج ٣ ص ١١٥ . وفى نيل الأوطار ج ٤ ص ١٨٧ : أن العترة والجبائى والبلخى ذهبوا إلى جواز التأليف وأن الشافعى قصر ذلك على الفاسق دون الكافر وأن الحنفية أسقطوا هذا السهم بانتشار الإسلام وغلبته . ثم قال الشوكانى والظاهر جواز التأليف عند الحاجة .

وقد ذكر ابن القيم أن الحكم بالشاهد واليمين هو مذهب فقهاء الحديث كلهم ومذهب فقهاء الأمصار خلا أبو حنفية وأصحابه ، وقد روى من عدة طرق أن الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بذلك .

فقد روى ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بيمين وشاهد . وروى جابر أن النبى قضى باليمين مع الشاهد ولأحمد من حديث عمارة بن حزم وحديث سعد بن عبادة مثله . وعن جعفر بن محمد عن أبيه عن على بن أبى طالب أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق . وقضى به أمير المؤمنين على بالعراق . رواه أحمد والدارقطنى وروى ربيعة عن سهيل بن صالح عن أبيه عن أبى هريرة مثل ذلك . وعن سرّق أن الرسول أجاز شهادة الرجل ويمين الطالب [1] .

كما روى أن أبا بكر وعثمان كانا يقضيان بذلك . ويروى عن الشافعى رضى الله عنه أنه قال : واليمين مع الشاهد لا تخالف من ظاهر القرآن شيئا وروى عن أحمد بن حنبل أن ذلك يكون فى الأموال خاصة ولا يقع فى حد ولا طلاق ولا نكاح ولا قتل [2] .

ويقول الجصاص [3] : اختلف الفقهاء فى الحكم بشاهد واحد مع يمين الطالب فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة : لا يحكم إلا بشاهدين ولا يقبل شاهد ويمين فى أى شىء ، والجمهور على جواز الحكم باليمين والشاهد فى الأموال دون الحدود فقال مالك والشافعى يحكم به فى الأموال خاصة دون الحدود .

---

(١) رواه داود فى الأقضية وابن ماجه أيضا ومالك فى الموطأ فى باب الأقضية وأحمد فى مسنده . راجع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ج ٣ وانظر نيل الأوطار للشوكانى ج ٨ ص ٢٩٢ .

(٢) راجع الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لابن القيم ص ١٤٢ فما بعدها ، موطأ مالك ص ٧٢٦، نصب الراية لأحاديث الهداية ج ٤ ص ٩٦ ، نيل الأوطار للشوكانى ج ٨ ص ٥٤٠ ، المغنى لابن قدامة ج ٩ ص ٦٥٢ ، جامع الأصول ج ١٠ ص ٥٥٩ ، تنوير الحوالك ج ٢ ص ١٠٩ وانظر تخريج الفروع على الأصول للزنجانى ص ١١ تحقيق د. أديب صالح وقد قدّمت له مقدمة علمية .

(٣) حكام القرآن ج ١ ص ٢٨٢ .

ومُفاد كلام ابن تيمية [1] أن الذين ردوا حديث الشاهد واليمين إنما ردوه لمعارضته بما يدل على ضعفه أو نسخه أو تأويله ومعارضته بظاهر القرآن واعتقادهم أن ظاهر القرآن من العموم ونحوه مقدم على نص الحديث . ثم قال : وقد يعتقدون ما ليس بظاهر ظاهرا لما فى دلالة القول من الوجوه ، ولذا فان كثيرا من غير الكوفيين يعلم أن ليس فى ظاهر القرآن ما يمنع الحكم بشاهد ويمين ولو كان فيه ذلك . فالسنة هى المفسرة للقرآن .

هذه صور من صور الاختلافات الفقهية وهناك غير ذلك من الصور الكثيرة التى هى من أسس اختلاف الفقهاء من بعد،وبداية لظهور الاتجاهات المختلفة التى تبلورت فى اتجاهين : اتجاه نحو الرأى،واتجاه نحو الأثر .

هذا وقد اعتبر الشاطبى مراعاة خلاف العلماء من جملة أنواع الاستحسان وقال : وهو أصل فى مذهب مالك ينبنى عليه مسائل كثيرة عرض بعضا منها فى كتابه الاعتصام [2] .

---

(١) رفع الملام عن الأئمة الأعلام ص ٤٩ الطبعة الثالثة .
(٢) الاعتصام ج ٢ ص ١٤٥ .

الفصل الثانى
المدارس الفقهية نشأتها ومناهجها

يتكون هذا الفصل من أربعة مباحث :

المبحث الأول : **نشأة المدارس الفقهية وأسس تكوينها**

المبحث الثانى : **مدرسة الحديث ومنهجها**

المبحث الثالث : **مدرسة الرأى ومنهجها**

المبحث الرابع : **صور تطبيقية ، وأثر اختلافهم فى الفقه**

المبحث الأول
نشأة المدارس الفقهية وأسس تكوينها

لا شك أن اختلاف الرأى فى استنباط الأحكام قد بدأ بداية فردية مجردة عن التعصب اشحص أو قاعدة ، وأنه بدأ في دائرة محدودة ، ثم اشتد الجدل حول الرأى والمبالغه فى رفضه من المعارضين وخاصة فى القرنين الثانى والثالث في عصر المذاهب الجماعية [1] ، وقد نشط فقهاء الرأى فى استعمال القياس والاستحسان وبنوا كثيرا من الأحكام عليها .

المراد بالرأى والأثر : الرأى فى اللغة بمعنى العلم بالشىء على سبيل الظن

---

(١) كانت مذاهب الصحابة فردية لأن مريديهم والآخذين عنهم كانت وسيلتهم فى النقل الحفظ حيث أنهم لم يلجأوا إلى التدوين فى هذا العهد ؛ لهذا كانت تنقل آراؤهم منفردة دون اختلاطها بأراء من نقلوا عنهم . أما فى عصر تكوين المذاهب الفقهية فقد كان الفقهاء يدونون أقوالهم وأقوال أساتذتهم مجتمعة ثم يتناقل ما دوّن من مجموعة الآراء بين الناس ويطلق على كل ما دون من اقوال اسم إمامهم وينسب هذا المذهب المكون من مجموعة آراء إليه وهذا كالمذهب الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى.

ومع هذا فقد كان هناك من الفقهاء من دَوَّنُوا أقوالهم بأنفسهم كالثورى والأوزاعى والليث ، أو تناقلت أقوالهم من طريق الحفظ كابن أبى ليلى وابن شبرمة ، فكانت مذاهبهم فردية كمذاهب الصحابة .

ولا شك فى أن النطاق الفقهى اتسع فى عصر المذاهب الجماعية عما كان عليه قبل . راجع لنا المدخل للفقه الإسلامى ص ١٣٣ الطبعة الأولى ، وراجع مذكرات أستاذنا الشيخ السنهورى فى تاريخ الفقه .

أو على سبيل الاعتقاد[1] ، ثم خصه الفقهاء بالنظر وإعمال الفكر فى الوقائع التى لم يرد بها نص ، وكثيرا ما استعمل الصحابة كلمة الرأى فى اجتهاداتهم التى ظهر أنها مبنية على اعتبار المصلحة ، أو قائمة على أساس من القياس أو الاستحسان ونحوهما .

بل شمل الرأى عندهم تفسير النص وبيان وجه الدلالة منه ، ومن ذلك تفسير أبى بكر لمعنى الكلالة فى قوله تعالى : « قُل الله يُفتيكُم فى الكَلالة » فيقول : أقول فيها برأيى ، الكلالة ما عدا الولد والوالد .

يقول ابن القيم[2] : « ومن أنواع الرأى ما استند إلى استدلال واستنباط من النص وحده أو من نص آخر معه ، ومن ذلك رأى أبى بكر فى الكلالة أنها ما عدا الوالد والولد . فان الله سبحانه ذكر الكلالة فى موضعين من القرآن ؛ وفى أحدهما ورد معها الأخ والأخت من الأم ؛ ولا ريب أن هذه الكلالة ما عدا الوالد والولد ، والموضع الثانى ورث معها ولد الأبوين أو الأب النصف والثلثين فاختلف الناس فى الكلالة . والصحيح الموافق للغة هو ما قاله أبو بكر رضى الله عنه .

ولا يعارض اعتبار الرأى فى تفسير النصوص وبيان وجه الدلالة منها ما ورد

---

(١) لكلمة رأى فى اللغة مصادر مختلفة هى الرأى ، والرؤيا ، والرؤية وذلك، لأن لها عند العرب ثلاثة استعمالات وتختلف مصادرها تبعا لذلك .

فرأى البصرية ومصدرها الرؤية تقول : رأى كذا بعينه رؤية ومن ذلك قوله تعالى فى سورة الأنعام : « فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى » وقوله فى سورة يوسف « فلما رأى قميصه قد من دبر . . . » .

ورأى الحلمية ومصدرها الرؤيا يقال رأى كذا فى نومه ، ومن ذلك قوله فى سورة الاسراء : « وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس » .

ورأى العلمية ومصدرها الرأى ومن ذلك قوله تعالى فى سورة هود : « وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادى الراى » أى إلا الذين اتبعوك من غير تثبت .

وتستعمل راى العلمية بمعنى الظن يقول الزمخشرى فى أساس البلاغة جـ ١ ص ٣٠٩ ما أراه يفعل كذا أى، ما أظنه . كما تستعمل بمعنى الاعتقاد جاء فى القاموس « الرأى الاعتقاد » ومنه قوله تعالى : « إنا نزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله . . » راجع كتب اللغة .

(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٨٣ .

من آثار تنهى عن القول فى القرآن بالرأى لأنها محمولة على ما لا يعلم إلا من طريق النقل لا العقل ، ومحمولة على النهى على القول فيه تبعا للهوى والغرض .

وينقل ابن القيم [1] عن احياء علوم الدين للغزالى : أن النهى ينزَّل على أحد وجهين : أحدهما أن يكون له فى الشىء رأى ، وإليه ميل من طبعه وهواه فيتأول القرآن على وفق هواه . . . الثانى أن يسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن . . .

ولم يعن الأصوليون بكلمة رأى ما كان يقصد منها سابقا وذلك بعد وضع المصطلحات الأصولية والكتابة عن الأدلة العقلية من قياس واستحسان واستصلاح وسد للذرائع وغيرها ، وإفراد كل دليل منها عن غيره ببحث مستقل ، وقد كانت كلها تشملها كلمة رأى ، وإن كان بعض الأصوليين خصها بالقياس دون غيره .

والواقع أن الرأى المعتبر فى الفقه الإسلامى لا يكون نتيجة الغرض والهوى لأنه منضبط فى الشريعة الإسلامية بعدم مخالفته لنص من القرآن أو السنة ، ودورانه فى فلك مقاصد الشريعة العامة لا يخرج عنها فى شىء .

وأما الأثر: فانه يطلق بمعنى عام فيشمل كل ما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير ، كما يشمل أيضا ما أثر عن الصحابة رضوان الله عليهم من أحكام وفتاوى ، ولذا فان المتجهين إلى الآثار اتجاها كليا ، أو الذين كان اتجاههم إليها أوضح وأكثر من اتجاههم إلى الرأى كانت لهم عناية بالغة بجمع الآثار ، ما كان منها سنة عن الرسول عليه السلام ، وما أخذ منها حكم السنة مما أثر عن الصحابة فيما لا مجال للعقل فيه ، وما كان رأيا وقولا لصحابى حتى تكون مصدرا منظما لاستنباط الأحكام منها .

ولذا فان موطأ الامام مالك ملىء بالسنة وفتاوى الصحابة والتابعين التى أخذ بها واعتمد عليها فى فقهه ، كما أن الإمام أحمد بن حنبل عنى بجمع السنة حتى عده البعض من رجال الحديث لا الفقه .

وقد نقل القاضى أبو يعلى [2] أن ابن حنبل سئل فى ستين ألف مسألة فأجاب

---

(١) المرجع السابق جـ ١ من صفحة ٦٧/٧٩ النهى عن القول بالرأى .

(٢) طبقات الحنابلة لابى يعلى جـ ١ ص ٦ .

فيها بأن قال : أخبرنا وحدثنا ، وأن الإمام الشافعي دخل عليه يوما وقال : كنت مع أهل العراق - يقصد أهل الرأى منهم - فى مسألة كذا فلو كان معى حديث رسول الله ؟ ! فدفع إليه الإمام أحمد ثلاثة أحاديث .

وباتساع رقعة الدوله الإسلامية تبعا لكثرة الفتوحات ودخول أجناس مختلفة فى عاداتها وأعرافها فى ظل الحكم الإسلامى ظهرت مسائل جديدة يحتاج الناس إلى معرفة حكمها ، وليس فيها نص يحكمها ولا إجماع سابق ، وكان مرد الحكم بها إلى الاجتهادات الفقهية ، والمجتهدون تختلف مناهجهم على ما بينا .

وكان من نتيجة الاتجاهات المختلفة فى التفكير الفقهى أن تكوّنت مدارس فقهية فى مختلف المدن الإسلامية ووجدت عدة مذاهب منها ما كان للسياسة دخل فى تكوينه وتأثير فى منهجه كمذاهب الشيعة والخوارج ، ومنها ما كان وليد الدراسة والبحث العلمى الصرف كالمذهب الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى ، وكمذهب الأوزاعى والبصرى والليث والظاهرى وغيرها من المذاهب الفردية والمذاهب الجماعية التي كانت تشتمل على اختلافات فى الرأى. لكن فى اتجاه مذهبى واحد ، وقد كانت كل هذه الاختلافات نتيجة اختلاف مناهج الاجتهاد ، والمؤثرات التى تأثر بها كل فقيه .

والحق أن كل هذه المذاهب تمثل آراء أصحابها ومناهجهم فى الاجتهاد دون إلزام أحد باتباع مذهب دون مذهب أو رأى دون رأى ، بل قد عرضنا قبل أن الأئمة أنفسهم كانوا ينهون الناس عن التعصب لهم ، ويقولون : إن قولنا هذا رأى فمن وقف على ما هو أصح منه فهو أولى بالاتباع .

وقد كانت لهذه المدن الإسلامية التى اشتغلت بالفقه الإسلامى وبرز فيها الفقهاء أصحاب المذاهب والآراء مدنيات خاصة قديمة [1] تأثر الناس بها وطبعوا بطابعها ، كما كان للفقهاء المسلمين فى هذه المدن طرائقهم الخاصة فى البحث

(١) ومن أهم هذه المدن المدينة وقد استوطنها فى عهد التابعين ابن المسيب ، وعروة ، والقاسم بن محمد ، وخارجة بن زيد ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن حارث ، وسليمان بن يسار ، وعبدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود . ومن بعد هؤلاء أبو بكر محمد بن عمرو بن حزم ، وابناه محمد ، وعبدالله ، وعبدالله ابن عمر بن عثمان ، وابنه محمد ؛ وعبدالله والحسين ابنا محمد بن الحنفية ، وجعفر بن محمد بن على ، وعبد الرحمن القاسم بن محمد بن أبى بكر ، ومحمد بن المنكدر ، ومحمد بن شهاب الزهرى وغيرهم

والاستنباط ، مما جعل لكل مدينة طابعها الفقهي الخاص وإن كانت كلها في الواقع ترجع –كما قلنا– إلى اتجاهين رئيسيين :

ثم في العصر الذى نتحدث عنه مالك وربيعة الرأى .

وكان المفتون **بمكة** : عطاء بن أبى رباح ، وطاووس بن كَيْسان ، ومجاهد بن جبر ، وعبيد بن عمير بن دينار ، وعبدالله بن أبى مليكة ، وعبد الرحمن بن سابط ، وعكرمة . ثم استوطنها من بعدهم أبو الزبير المكى ، وعبدالله بن خالد بن أسيد ، وعبدالله بن طاووس . ثم عبد الملك بن عبد العزيز بن جُرَيْج . وسفيان بن عُيَيْنة .

وكان **بالبصرة** : عمرو بن مسلمه الحرمى ، وأبو مريم الحنفى ، وكعب بن سود ، والحسن البصرى ، وأبو الشعثاء جابر بن زيد ، ومحمد بن سيرين ، وأبو قلابة عبدالله بن زيد الجَرْمى ، ومسلم بن يسار ، وابو العالية ، وحميد بن عبد الرحمن ، ومطرِّف بن عبدالله الشِّخِّير . وزُرارة بن أبى أوفى ، وأبو بردة بن أبي موسى ثم بعدهم أيوب السَّختيانى ، وسليمان التيمى ، وعبدالله بن عوف . ويونس بن عبيد ، والقاسم بن ربيعة ، وخالد بن أبى عمران ، وأشعث بن عبد الملك الحمرانى ، وقتادة ، وجعفر بن سليمان ، وأياس بن معاوية . ومن بعدهم : سوَّار القاضى ، وأبو بكر العَتَكِى ، وعثمان بن سليمان ، وطلحة بن إياس ، وعبيدالله بن الحسن العنبرى ، وأشعث بن جابر بن زيد . ثم من بعدهم : عبد المجيد الثقفى ، وسعيد بن أبى عَروبة ، وحماد بن سَلمة ، وحماد بن زيد ، وعبدالله بن داود الحرسى ، واسماعيل بن عُلَيَّة ، وبشر بن المفضل ، ومعاذ بن معاذ العنبرى ، ومَعْمر بن راشد ، والضحاك بن مخلد ، ومحمد بن عبدالله الأنصارى .

وكان **بالكوفة** : علقمة بن قيس النخعى ، والأسود بن يزيد النخعى ، وعمرو بن شراجيل الهمْدانى ، ومسروق بن الأجدع الهمْدانى ، وعبيده السلمانى ، وشريح بن الحارث ، وسليمان بن ربيعة الباهلى ، وزيد بن سرحان ، وسويد بن غفلة ، والحارث بن قيس الجُعْفى ، وعبد الرحمن بن يزيد النخعى ، وعبدالله بن عتبة بن مسعود ، وخَيْثمة بن عبد الرحمن ، وسلمة بن صهيب ، ومالك بن عامر ، وعبدالله بن سَخْبرة ، وزرّ بن حُبيْش ، وخَلاّس بن عمرو ، وعمرو بن ميمون الأودى ، وهمام بن الحارث ، والحارث بن سويد ، ويزيد بن معاوية النخعى ، والربيع بن خثيم ، وعتبة بن فرقد ، وصلة بن زفر ، وشريك بن حنبل ، وأبو وائل شقيق بن سلمة ، وعبيد بن فضلة .

ثم قال ابن القيم : ويضاف إلى هؤلاء أبو عبيدة ، وعبد الرحمن ابنا عبدالله بن مسعود ، وعبد الرحمن بن أبى ليلى ، وميسره ، وزاذان ، والضحاك . ومن بعدهم ابراهيم النخعى ، وعامر الشعبى ، وسعيد بن جبير ، والقاسم بن عبد الرحمن بن عبدالله بن مسعود ، وأبو بكر بن أبى موسى ، ومحارب ابن أبى دثار ، والحكم بن عتيبة ، وجبلة بن سُحيم ، وصحب بن عمر . ثم من بعدهم حماد بن أبى سليمان ، وسليمان بن المعتمر ، وسليمان الأعمش ، ومِسْعَر بن كدام . ثم من بعدهم : محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى ، وعبدالله بن شبرمه ، وسعيد بن أشوع ، وشَريك القاضى ، والقاسم بن معن ، وسفيان الثورى ، وأبو حنيفة ، والحسن بن صالح بن حى . ثم من بعدهم حفص بن غياث ، ووكيع ابن الجراح ، وأصحاب أبى حنيفة : كأبى يوسف ، وزفر بن الهزيل ، وحماد بن أبى حنيفة ،

اتجاه ناحية الرأى وقد أطلقنا عليه مدرسة الرأى ، وطابع هذه المدرسة أن شرع الله قد اكتمل وبيّن قبل وفاة الرسول ، وأن شريعة الإسلام معقولة المعانى مبنية على أصول محكمة وعلل ضابطة لتلك الأحكام . فكان فقهاء هذه المدرسة يبحثون عن تلك العلل التى شرعت الأحكام من أجلها ، ويجعلون الحكم دائرا معها وجودا وعدما .

والاتجاه الثاني يقف عند النصوص بل وعند ظواهرها بالنسبة لبعضهم وهو ما يطلق عليه مدرسة الحديث ، وكان منهجهم فى استنباط الأحكام أنهم

←

والحسن بن زياد ، ومحمد بن الحسن ، وعافية القاضى ، وأسد بن عمرو ، ونوح بن دراج ، وأصحاب سفيان الثورى كالأشجعى ، والمعاق بن عمران ، وصاحبى الحسن بن حى الزولى ، ويحيى بن آدم .

وكان بالشام : أبو أدريس الخولانى ، وشراحبيل بن السمط ، وعبدالله بن أبى زكريا الخزاعى ، وقَبيصة بن ذؤيب الخزاعى ، وحبان بن أمية ، وسليمان بن حبيب المحاربى ، والحارث بن عمير الزبيدى ، وخالد بن معدن ، وعبد الرحمن بن غنم الأشعرى ، وجبير بن نفير ، ثم عبد الرحمن ابنه ، ومكحول ، وعمر بن عبد العزيز ، ورجاء بن حيْوة ، وحدير بن كريب - وكان عبد الملك ابن مروان بعد فى المفتين قبل أن يلى ما ولى .

ثم كان يحيى بن حمزة القاضى ، وأبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعى ، واسماعيل بن أبى المهاجر ، وسليمان بن أبى موسى الأموى ، وسعيد بن عبد العزيز ، ثم مخلد بن الحسين ، والوليد بن مسلم ، والعباس بن يزيد صاحب الأوزاعى ، وشعيب بن اسحق صاحب أبى حنيفة ، وأبو اسحق الفرارى صاحب ابن المبارك .

وفى مصر : من أهلها يزيد بن أبى حبيب ، وبكير بن عبدالله بن الأشج ، ثم عمرو بن الحارث ، والليث بن سعد ، وعبدالله بن أبى جعفر ثم أصحاب مالك كعبدالله بن وهب ، وعثمان بن كنانة ، وأشهب ، وابن القاسم . ثم أصحاب الشافعى المُزنى ، والبُويْطى ، وابن عبد الحكم وقد غلب عليهم تقليد مالك والشافعى إلا قوما قليلا لهم اختيارات كمحمد بن على يوسف ، وأبى جعفر الطحاوى .

وكان بالقيروان : سحنون بن سعيد ، وسعيد بن محمد الحداد .

وكان بالأندلس : يحيى بن يحيى ، وعبدالملك بن حبيب ، وتقى بن مَخْلد . وقاسم بن حمد ، وسلمة بن عبدالعزيز ، ومنذر بن سعيد ، ومسعود بن سليمان ، ويوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر .

وكان باليمن : مطرّف بن مازن ، وعبد الرزاق بن همام ، وهشام بن يوسف ، وحمد بن ثور ، وسماك بن الفضل

أما بغداد فإنها لما بناها المنصور أقدم اليها من الأئمة والفقهاء والمحدثين بشرا كثيرا منهم أبو عبيد القاسم بن سلام وأبو ثور ابراهيم بن خالد الكلبى ، وإمام السنة أحمد بن حنبل .

- انظر فى كل ما تقدم أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٨/٢٢ .

يرجعون إلى كتاب الله ثم سنة رسوله فإذا وجدوا أحاديث مختلفة فاضلوا بينها بالراوى أو غير ذلك من عوامل الترجيح ، ومنهم من كان يقف من هذه النصوص عند ظواهرها ، فاذا لم تكن سنة ولا إجماع نظروا فى آثار الصحابة فان لم يجدوا فى شىء منها الحكم أعملوا الرأى أو توقفوا عن الافتاء حسب درجتهم فى البعد عن الرأى والقرب منه . وإننا نقدم للقارئ نبذة موجزة عن كل من مدرسة الرأى واتجاهاتها ، ومدرسة الحديث كذلك [1] .

وكان أساس الاختلاف بين هاتين المدرستين هو الاختلاف بين الصحابة أنفسهم الناشىء عن ما يسّره الله لكل منهم من التعرف على عبادات الرسول صلى الله عليه وسلم وأقضيته ، وما وهبه من فهم ووعى ، فلما تفرقوا فى البلاد أجاب كل منهم الناس حسب حفظه واستنباطه . وتأثر أهل كل بلد فى الجملة بمن فيها على ما ذكرنا .

المبحث الثانى

مدرسة الحديث ومنهجها

كانت مدرسة الحديث فى أول نشأتها بالحجاز وبالمدينة بالذات وكانت تعرف بمدرسة المدينة . لأنها مهد السنة ومأوى الفقهاء وبها سلالة الصحابة الذين عاصروا الرسول وحفظوا عنه الحديث وتناقلوه واقتدوا به فى أفعاله وتصرفاته ، فكان من الطبيعى أن يتأثر فقهاء هذه المدرسة بفقهائها الأوائل من الصحابة والتابعين الذين استوطنوها .

يقول ابن القيم [2] : « أما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر ، وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبدالله بن عباس » ثم يذكر لنا فقهاء المدينة السبعة التابعين الذين كانوا فى الواقع المدرسة الفقهية الأولى بالمدينة — أسسوا الفقه الإسلامى وبينوا المنهج الفقهى ، وأخضعوا الحياة

---

(١) راجع تفصيل ذلك فى كتابنا المدخل للفقه الإسلامى ، وكتاب نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى للدكتور على حسن عبد القادر ، والاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية رسالة بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر للدكتور خليفة بابكر الحسن .

(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢١ .

بأسرها بما فيها الحياة التشريعية على وفق القواعد المستمدة من القرآن والسنة حتى يمكن القول أن الحياة التشريعية فيها ليست إلا استمراراً للسنن القانونية السابقة في الشرع الإسلامى . وهؤلاء هم :

سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩٤ هـ ، وعروة بن الزبير المتوفى سنة ٩٤ هـ أيضا ، والقاسم بن محمد المتوفى سنة ١٠٦ هـ ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث المتوفى سنة ٩٤ هـ ، وعبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود المتوفى سنة ٩٨ هـ ، وسليمان بن يسار المتوفى سنة ١٠٧ هـ ، وخارجة بن زيد بن ثابت المتوفى سنة ٩٩ هـ .

وكلهم من أفاضل التابعين الذين كوَّنوا المدرسة الفقهية الأولى ، ووضعوا الخطوط الأولى للمنهج الفقهى ، وعملوا على نفاذ الحياة بأسرها ومنها الحياة التشريعية على وفق القواعد الدينية والخلقية التى استمدوها من القرآن والسنة .

ولم تكن مدرسة الحديث قاصرة على فقهاء المدينة أو الحجاز بل كان أتباعها فى مختلف البلاد الإسلامية إذ رحل إليها الفقهاء من بلاد مختلفة . فهذا شهاب الزهرى يرحل إليها من الشام ويجمع من الأحاديث الشىء الكثير ، كما تأثر عمر بن عبد العزيز بهم أيام ولايته على المدينة ، ورحل إليها عطاء بن أبى رباح من مكة ، وكذلك رحل إليها من العراق كثيرون .

وكان لهذا أثره فى نفوس هؤلاء وفى المحيط المتصل بهم . فهذا عامر الشعبى وهو تابعى من فقهاء الكوفة يكره الرأى ويقف عند الأثر ، وسفيان الثورى من تابعى التابعين وأحد فقهاء الكوفة الأعلام الذين يتزمتون من الرأى، وهذا الإمام الأوزاعى فقيه الشام كان من مدرسة الحديث ويبغض الأخذ بالرأى ، وهذا يزيد بن حبيب الفقيه المصرى من أهل دنقلة أول من وجَّه المصريين إلى العناية بالحديث ، ثم الشافعى وأحمد وداود الظاهرى .

وقد تزعم هذه المدرسة فى المدينة سعيد بن المسيب رأس الفقهاء السبعة بالمدينة ، وتتلمذ عليه الكثير من فقهاء الحجاز وغيرهم وتشبعوا بفكرته ومنهجه فى الاستنباط ، ثم تفرق الكثير منهم فى الأمصار لجمع الحديث ، وكان أصل هذه المدرسة زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر بالمدينة ، وكان يمثلها بمكة عبدالله بن

عباس ، وهؤلاء كانوا يمثلون طريقة واحدة تتركز فى زيد بن ثابت .

وكان من هذه المدرسة سالم بن عبدالله بن عمر فقد كان يرفض الافتاء بالرأى ، فاذا سئل عن أمر لم يسمع فيه شيئا قال : لا أدرى ، وفى مرة طلب منه رجل أن يفتيه برأيه فقال له : أنىَّ ! ؟ لعلى إن أخبرتك برأيى ثم تذهب فأرى بعد ذلك رأيا غيره فلا أجدك [1] .

وجاء من بعده الزهرى ، ويحيى بن سعيد ، ومن بعدهم مالك بن أنس ، وكذا الشافعى وأحمد والظاهرى ، ويروى أن عبدالله بن أحمد بن حنبل قال : سألت أبى عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه . وأصحاب رأى . فقال : يسأل أصحاب الحديث . ضعيف الحديث أقوى من صاحب الرأى [2] .

ومالك هو الذى آلت إليه زعامة هذه المدرسة فى المدينة فأخذ عنه الشافعى وأحمد ، ومع هذا فقد كان داود الظاهرى أبعد فقهاء هذه المدرسة بعداً عن الرأى ووقوفا عند الأثر ثم يليه فى هذا أحمد بن حنبل ، كما كان منهج الثورى فقيه العراق ومنهج الليث فقيه مصر قريبا من منهج هذه المدرسة .

منهج فقهاء مدرسة الحديث :

كان فقهاء هذه المدرسة يقفون عند النص ولا سيما الحجازيون منهم لكثرة ما عندهم من الحديث وعدم تغير البيئة ، وأما غير الحجازيين من فقهاء مدرسة الحديث فكانوا يرون أن اتباع الرأى أخذ بالهوى والغرض وإدخال فى دين الله ما ليس منه .

وكان منهجهم إذا ما استفتوا أن ينظروا فى كتاب الله ثم سنة رسوله فان وجدوا أحاديث مختلفة فاضلوا بينها بالراوى فاذا لم يكن حديث نظروا فى آثار الصحابة وإن لم يجدوا نصا ولا إجماعا أعملوا الرأى أو توقفوا عن الافتاء ، وما كان فيه اختلاف عندهم أخذوا بأقواه وأرجحه لكثرة من ذهب إليه ،

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٧٤

(٢) المصدر السابق ص ٧٦/٧٧

أو لموافقته لقياس قوى ، أو تخريج صريح من الكتاب والسنة ، وإذا لم يجدوا فيما حفظوا سنة خرَّجوا من كلام فقهائهم وتتبعوا الإيماء والاقتضاء .

وكـان فقهاء المدينة من هذه المدرسة يؤخرون الأخذ بخبر الآحاد من السنة عن عمل أهل المدينة وما عليه سنة الناس فيها ، كما كان فقهاء مدرسة المدينة ومن بعدهم مالك يرون أن الاجماع الملزم يتحقق باتفاق فقهاء المدينة وحدهم ، وكان يسمى بالاجماع المدنى .

وكان فقهاء هذه المدرسة يرون أن السنة بجميع أنواعها تستقل بتشريع الأحكام ولو لم يرد بخصوصها شيء فى القرآن . وعلى هذا فانهم أجازوا الزيادة على الكتاب بخبر الواحد .

يقول ابن القيم [1] : « كيف يمكن ألا يقبل أحد حديثا زائدا على الكتاب ولو كان رسول الله لا يطاع فى هذا لم يكن لطاعته معنى وسقطت طاعته المختصة به « ومن يطع الرسول فقد أطاع الله » فهل أحد لا يقبل حديث تحريم المرأة على عمتها ولا على خالتها [2] ولا حديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب [3] ولا حديث خيار الشرط [4] ولا أحاديث الشفعة [5] . . . . .

ويقول الإمام الأوزاعى فقيه الشام : « الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب » ومراده أن السنة جاءت تبيانا للكتاب كما يقول ابن عبد البر ، ويحيى بن

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٨٩ .

(٢) لا يجمع بين البنت وعمتها ولا بين البنت وخالتها . رواه البخارى ومسلم وأبو داود وابن ماجه والدارمى ومالك فى الموطأ انظر نيل الأوطار حـ ٦ ص ١٦٦ .

(٣) رواه أحمد والشيخان وأبو داود والنسائى عن عائشة ، كما رواه أحمد ومسلم والنسائى وابن ماجه عن ابن عباس . ونصه كما فى الجامع الصغير ج ١ ص ٤٤٩ يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وفى البخارى : حرموا من الرضاعة ما تحرمون من النسب . وانظر نيل الأوطار للشوكانى ج ٦ ص ٣٥٦

(٤) إذا بعت فقل لاخلابة ولى الخيار ثلاثة أيام . رواه النسائى وأحمد وأبو داود فى البيوع . أنظر نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٠٦ .

(٥) ومنها ما رواه النسائى وأبو يعلى وابن حبان عن أنس . وأحمد وأبو داود عن سمرة باسناد حسن « جار الدار أحق بدار الجار » وما رواه البخارى وأبو داود والنسائى عن أبى رافع « الجار أحق بسقبه » وما رواه مسلم وأبو داود والنسائى عن جابر « الشفعة تثبت فى كل شرك فى أرض أو ربع أو حائط لا يصلح له أن يبيع حتى يعرض على شريكه فيأخذ أو يدع . فإن أبى فشريكه أحق به حتى يؤذن له » – الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ٢ ص ٢١٣/٢٠٩ ، ص ٢٧٦ .

أبي كثير – يقول الشوكاني : والحاصل أن ثبوت حجية السنة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لاحظ له في دين الإسلام [1].

ويناقش ابن القيم فقهاء مدرسة الرأي الذين يرون أن خبر الواحد لا يستقل بتشريع الأحكام ، فيقول [2] : « وكيف زودتم على كتاب الله فجوزتم الوضوء بنبيذ التمر بخبر ضعيف . وكيف زدتم على كتاب الله فاشترطتم في الصداق أن يكون أقله عشرة دراهم بخبر لا يصح البتة وهو زيادة على القرآن . وقد أخذ الناس بحديث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر [3] وهو زائد على القرآن . . . ثم قال : ولو ساغ لنا رد كل سنة كانت زائدة على نص القرآن لبطلت سنة الرسول بأنها سنة دل عليها القرآن . . .

وكانت هذه الجزئية سببا في اختلاف المدرستين في فروع كثيرة منها القضاء بالشاهد واليمين فقد أجازه فقهاء مدرسة الحديث أخذا بما رواه ابن عباس من قضاء الرسول بشاهد ويمين [4] ، ولم يجزه فقهاء الرأي لأنها زيادة على ما في الكتاب ولم يؤيدها نص من القرآن ولا سنة متواترة أو مشهورة . وقد سبق عرض الخلاف في هذا .

ومنها عقوبة الزاني غير المحصن فبينما يرى فقهاء مدرسة الرأي أنها الجلد فقط لعموم قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهما مائةَ جلدَة . . . » فانا نجد فقهاء مدرسة الحديث يوجبون مع الجلد تغريب الزناة سنة أخذا بما رواه البخاري عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى فيمن زنى ولم يحصن بنفي عام وإقامة الحد عليه . فقد زادوا على الكتاب بما جاءت به السنة لكن فقهاء الرأي لم يقبلوا هذه الزيادة ، لأنه وغيره فيما روى في التغريب من أخبار الآحاد ، وهي وحدها لا ترقى إلى أن يزاد بها على الكتاب ، وخاصة أن الزيادة عندهم على الكتاب من قبيل النسخ ، ونسخ الكتاب لا يكون إلا بمثله

(١) ارشاد الفحول للشوكاني ص ٣١ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ .

(٢) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٨٩ .

(٣) رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه عن أسامة بن زيد – انظر الجامع الصغير بشرح العزيزي جـ ٣ ص ٤٤٥

(٤) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه ومالك في الموطأ وأحمد في مسنده وقد سبق الاشارة إليه .

فى القطعية .

ومن منهج مدرسة الحديث أنهم يجيزون تخصيص عام القرآن بخبر الواحد لأن دلالة العام عندهم ظنية . مع أن ذلك لا يجوز عند مدرسة الرأى إذ دلالة العام من الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة عندهم قطعية ، وخبر الآحاد ظنى والظنى لا يعارض القطعى [1] .

ويستدل فقهاء مدرسة الحديث على سلامة مدعاهم من جواز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد بما روى عن جابر رضى الله عنه أنه قال : « ورسول الله بين أظهرنا ينزل عليه القرآن وهو يعرف تأويله ، وما عمل به من شيء عملنا به » .

ويقول الإمام أحمد بن حنبل فى كتابه طاعة الرسول : إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه بعث محمدا بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ، وأنزل عليه كتابه بالهدى والنور لمن اتبعه ، وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه ، وما قصد له الكتاب ، فكان رسول الله هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه ، شاهده فى ذلك اصحابه الذين نقلوا ذلك عنه ، فكانوا هم أعلم الناس برسول الله وبما أراد الله من كتابه بمشاهدتهم . . فكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد رسول الله . . .

ثم يقول : ولو ساغ رد سنن الله بما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن وبطلت بالكلية ، فما من أحد يحتج عليه بسنة تخالف مذهبه إلا يمكنه أن يثبت بعموم آية أو إطلاقها ويقول هذه السنة مخالفة لهذا العموم أو هذا الاطلاق فلا تقبل . . . » [2]

وقد ترتب علىّ منهجهم هذا أنهم قالوا : يحل أكل الذبيحة التي تركت التسمية عليها مع أن النص القرآنى يشعر بالتحريم وهو قول الله تعالى [3] : «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » ، لكنهم قالوا : إن حديث « المسلم يذبح

---

(١) كشف الأسرار جـ ١ ص ٢٩٤

(٢) انظر أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٩٣ إلى آخر الجزء .

(٣) سورة الأنعام آية رقم ١٢١ .

على اسم الله سمّى أو لم يسم[1] » يخصص عموم القرآن ، لكن فقهاء الرأى لا يحلون أكل متروك التسمية عمدا لعموم النص ، والأحاديث الواردة بالحل كلها أخبار آحاد فلا تخصص عموم القرآن . ولفقهاء المذاهب تفصيل فى ذلك بيناه فى كتابنا « الإباحة عند الأصوليين والفقهاء »[2] .

ومن الفروع الفقهية التى ترتبت على هذا الاتجاه قولهم بحل قتل مباح الدم لردة ، ونحوها اللاجىء إلى الحرم وقالوا : إن عموم قول الله تعالى[3] : « ومَن دخلهُ كانَ آمِنًا » قد خصص بما رواه البخارى بسنده من أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إن الحرم لايعين عاصيا ولا فارا بدم » ، ومثله ما رواه عبدالله بن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : إن أعدى الناس على الله عزوجل مَن قتل فى الحرم أو قتل غير قاتله . . » رواه أحمد وقال ابن عمر : لو وجدت قاتل عمر فى الحرم ما هجته . وقال ابن عباس فى الذى يصيب حدا ثم يلجأ إلى الحرم يقام عليه الحد إذا خرج من الحرم[4] . وهذا الأثر من أخبار الآحاد .

(١) وروى أبو داود فى مراسيله عن الصلت ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أو لم يذكر جاء فى السراج المنير ج ٢ ص ٣٩٦ إنه حدث صحيح .

(٢) وقد قلنا فه صفحة ١٤٣ هامش الطبعة الثانية والحنفية على أن القرآن لا يخصص بخبر الآحاد إلا إذا دخله التخصيص بقرآن مثله فانه يصير ظنيا ويجوز تخصيصه ونقلنا عن البدائع للكاسانى ج ٥ ص ٤٥ « أنه لا يحل متروك التسمية إلا إذا كان ناسيا عند أبى حنيفة ، كما نقلنا فيه عن الهداية للميرغنانى وإن ترك الذابح التسمية عمدا فالذبيحة ميتة لا تؤكل . ونقلنا عن أبى شجاع ص ٢٥٤ » أن الشافعى قال : يجوز أكل متروك التسمية عمدا وإن كره تعمد الترك . وعند المالكية تجب نية التسمية إن ذكر وقدر . شرح الدردير ج ٢ ص ١٥٦ . أما الحنابلة فانهم يرون أن ترك التسمية عمدا أو ذكر اسم غير الله يجعل الذبيحة لا تؤكل وإن تركها ساهيا أكلت . المغنى ج ٨ ص ٥٨١ .

وبالنسبة لحل صيد الآلة ذكرنا فى صفحة ١٥٨/١٦٢ آر اء فقهاء المذاهب بالنسبة لاشتراط التسمية عند إرسال الجارحة للصيد . وخلاصته أن ترك التسمية عمدا لم يبح أكل الصيد عند أبى حنيفة ومالك أما الشافعية فقد أباحوا متروك التسمية ولو عمدا لما رواه البراء من أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « المسلم يذبح على أسم الله سمى أو لم يسم » وقد قال بما ذهب إليه الشافعى — وهو ما رجحناه واخترناه — كثير من الصحابة والتابعين ، وقال الشوكانى فى نيل الأوطار ج ٨ ص ١٣٤ : إنه رواية عن مالك وأحمد .

(٣) سورة آل عمران آية ٩٧ .

(٤) كما رواه مسلم والترمذى . انظر نيل الأوطار ج ٧ ص ٤٤ .

بينما الحنفية من فقهاء الرأى يرون أنه لا يقتل لعموم النص القرآنى الذى لا يخصصه عندهم خبر الآحاد إلا إذا دخله تخصيص بقرآن مثله .[1]

ولفقهاء مدرسة الحديث منهجهم الخاص فى اعتبار خبر الواحد وإعماله . فهم لا يشترطون بالنسبة لمتن الخبر ما اشترطه أهل الرأى من قولهم : ألا يكون فى أمر تعم به البلوى ، ولهذا قالوا بوجوب الجهر بالتسمية فى الصلاة لما رواه الدارقطنى عن أبى هريرة من أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالتسمية فى الصلاة . مع أن الحنفية لا يرون ذلك لأن هذا الخبر برغم أنه فى أمر تعم فيه البلوى لأن الكثيرين قد حضروا صلاة الرسول المتكررة ولو كان الجهر بالتسمية واجبا لاستفاض بين الناس واشتهر .

لكن فقهاء مدرسة الحديث يرون أنه لا يلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها فاز حكم الفصْد ، والحجامة ، والقهقهة فى الصلاة ، وإفراد الإقامة وتثنيتها ، وقراءة الفاتحة خلف الإمام وتركها ، والجهر بالتسمية وإخفائها ، وعامة تفاصيل الصلاة لم تشتهر مع أن هذه الحوادث عامة . وقد ناقشهم أهل الرأى فى هذا [2]

وكذلك فان فقهاء مدرسة الحديث لا يشترطون لاعتبار خبر الآحاد عدم مخالفته لنص من الكتاب والسنة المشهورة ، وهذا يرجع إلى منهجهم من جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وأن السنة وحدها تكون مصدرا مستقلا للأحكام على ما ذكرنا .

بينما يرى فقهاء مدرسة الرأى أنه مما يشترط لأعمال خبر الآحاد واعتباره مصدرا تشريعيا للأحكام ألا يعارضه دليل آخر أقوى منه من الكتاب أو من السنة المتواترة أو المشهورة إذ أن خبر الآحاد ظنى بينما الدليل المعارض إن وجد يكون قطعيا أو فى حكمه ولا يصير التعارض بين الظنى والقطعى .

وقد ترتب على منهجهم فى هذا أنهم أخذوا بما روى عن الرسول عليه السلام من أنه قال[3] : من كانت له طلبة عند أخيه فعليه البينة والمطلوب أولى باليمين

---

(١) انظر كشف الأسرار جـ ١ ص ٢٩٦/٢٩٨

(٢) انظر رسالة الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية ص ٢٥٣-٢٥٦

(٣) انظر باب الإيمان فى النسائى .

فان نكل حلف الطالب وأخذ » وبناء عليه أجازوا القضاء بشاهد واحد ويمين المدعى بينما فقهاء الرأى لا يأخذون بهذا الأثر لمعارضته ما هو أقوى منه وهو الحديث المشهور الذى رواه البخارى والترمذى وابن ماجه « البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » . وعن عمر ، وابن شعيب عن أبيه عن جده بزيادة « إلا فى القسامة » رواه الدارقطنى وأخرجه أيضا ابن عبد البر والبيهقى عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب وبه قال البخارى [1] .

وقد ذكر ابن القيم [2] أن الحكم بمقتضى الشاهد الواحد ويمين المدعى هو مذهب فقهاء الحديث كلهم ومذهب فقهاء الأمصار خلا أبا حنيفة وأصحابه . وذكر أحاديث كثيرة فى هذا المعنى ، ونقل أن أبا بكر وعثمان كانا يقضيان بذلك ، وروى عن الشافعى أنه قال : اليمين مع الشاهد لا تخالف من ظاهر القرآن شيئا .

ثم قال ابن القيم : وليس فى القرآن ما يقضى أنه لا يحكم إلا بشاهدين أو شاهد وامرأتين فان الله سبحانه إنما أمر بذلك أصحاب الحقوق أن يحفظوا حقوقهم بهذا النصاب ، ولم يأمر بذلك الحكام وذكر كثيرا من الشواهد والحجج وأطال فى تفصيل ذلك .

ومن منهج مدرسة الحديث أيضا بالنسبة لإعمال خبر الآحاد واعتباره مصدرا تستقى منه الأحكام أنهم يأخذون به ولو لم يعمل به نفس الصحابى الذى رواه ما دام إسناد الحديث صحيحا ، إذ الخبر حجة على الكافة وترك الراوى العمل به لا يرده ، ولا يبطل حجيته ، ولأن النصوص التى أمرت باتباع ما أمر

---

(1) لكن ابن تيمية شكك فى شهرة هذا الحديث وقال : ليس اسناده فى الصحة والشهرة مثل غيره ولا رواه عامة أهل السنن المشهورة ولا قال بعمومه أحد علماء الملة إلا طائفة من فقهاء الكوفة مثل أبى حنيفة ، أما سائر علماء الملة من أهل المدينة ومكة والشام وفقهاء الحديث وغيرهم مرة يحلفون المدعى وتارة يحلفون المدعى عليه . راجع فتاوى ابن تيمية ج ٣٥ ص ٣١١ . وروى البيهقى وابن عساكر عن ابن عمرو بن العاص « البينة على المدعى إلا فى القسامة . كما روى الترمذى عن ابن عمرو « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » انظر الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ٢ ص ١٥٤ .

(2) الطرق الحكمية صفحة ١٤٢ فما بعدها وراجع لنا فى ذلك القضاء فى الاسلام ص ٨٣ فما بعدها . وراجع لابن القيم أيضا أعلام الموقعين ج ٣ ص ٨٤ .

به الرسول صلى الله عليه وسلم جاءت عامة .

بينما فقهاء مدرسة الرأى يشترطون ضمن شروطهم لاعتبار خبر الآحاد مصدرا . ألا يعمل الصحابى الذى رواه بخلافه ؛ لأن ترك العمل به عند ظهور الاختلاف بينهم يفيد أن الخبر منسوخ ، أو سهو من راويه [1] .

وقد ترتب على منهج فقهاء مدرسة الحديث فى عدم اشتراطهم لاعتبار الحديث عمل راويه به . أنهم لم يجيزوا نكاح المرأة بغير إذن وليها أخذا بما روته السيدة عائشة رضى الله عنها « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولى من لا ولى له [2] » ، ولم يمنع من اعتبارهم لهذا الخبر مصدرا لهم كون السيدة عائشة – وهى التى روته – قد عملت بخلافه ؛ إذ قد زوجت حفصة بنت أخيها عبد الرحمن وهو غائب بالشام . بينما يجيز فقهاء مدرسة الرأى نكاح المرأة بغير إذن وليها ولم يأخذوا بهذا الخبر لأن من رواه عمل بخلافه [3] .

وإذا كان أهل الرأى من الحنفية يضمهم منهج واحد فلم يختلفوا فان أهل الحديث وإن ضمهم الاعتماد على الحديث والتوسع فيه إلا أنهم يتفاوتون فى ذلك وأصبح لكلٍ مذهب يتميز به فى قبول أخبار الآحاد وتقديمها على غيرها من الأدلة الأخرى من غير النصوص الشرعية .

ولهذا فان فقهاء مدرسة المدينة – التى آلت زعامتها كما قلنا إلى الامام مالك رضى الله عنه ، وكانت المنافسة والجدل بينهم وبين فقهاء الرأى بالكوفة

---

(1) كشف الأسرار ج ٣ ص ٧ ، الأحكام للآمدى ج ١ ص ١٦٠ ؛ الأحكام لابن حزم ج ٢ ص ١٥٠/١٤٨ .

(2) رواه أحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجه والحاكم عن عائشة . ونقل العزيزى فى السراج المنير ج ٢ ص ١١٤ أنه حديث صحيح

وروى الطبرى عن ابن عمرو « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن كان دخل بها فلها صداقها بما استحل من فرجها ويفرق بينهما وإن كان لم يدخل بها فرق بينهما والسلطان ولى من لا ولى له . ونقل العزيزى ج ٢ ص ١١٤ أنه حديث حسن . كما روى الدارمى ومالك فى الموطأ وأنظر نيل الأوطار ج ٦ ص ١٣٨/١٣٥ .

(3) راجع لنا أحكام الأسرة فى الإسلام . الجزء الأول ، وراجع تخريج الفروع على الأصول للزنجانى .

شديدة – يختلف منهجهم كثيرا عن عموم منهج مدرسة الحديث وخاصة فيما يتصل بشروط السنة حتى عدَّ بعض المؤرخين –كابن قتيبة فى المعارف – أن مالكا من فقهاء مدرسة الرأى .

فمدرسة الحديث فى الجملة وإن كانت تجعل السنة حاكمة على ظاهر القرآن وعامه ، وتأخذ بخبر الواحد إذا عارضه ظاهر القرآن . فإن مدرسة المدينة وعلى رأسها مالك كانت تأخذ بعام القرآن وظاهره ، وترفض خبر الآحاد إذا تعارض معه . ولذلك فان مالكا رد حديث أبى هريرة الذى رواه البخارى[1] « إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا إحداهن بالتراب » لمعارضته لظاهر قول الله تعالى فى سورة المائدة : « فكُلوا ممّا أمسكنَ عليكُم » وينقل ابن القاسم عن مالك أنه قال : قد جاء هذا الحديث وماأدرى ما حقيقته ؟ ! وكان يضعفه ويقول : يؤكل صيده فكيف يكره لعابه ؟ ! .

كما أنه كان يقدم ما عليه عمل أهل المدينة على خبر الآحاد ، ويشترط للعمل به موافقته لعمل أهل المدينة أو إجماع أو قياس . ولذلك رد كثيرا من أخبار الآحاد أو خصصها عند معارضتها لها ، وإلا رجع لأصله وهو العمل بظاهر القرآن خلافا لباقى فقهاء مدرسة الحديث المتأخرين عنه . متأثرا فى ذلك بمسلك السيدة عائشة رضى الله عنها فقد أنكرت رؤية النبى صلى الله عليه وسلم ربَّه ليلة الإسراء أخذا بظاهر قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » . وقالت : من حدّث أن محمدا رأى ربَّه فقد كذب . ولكنه رأى جبريل فى صورته مرتين[2] .

كما أنه كان يقدم القياس على خبر الآحاد إذا اعتضد القياس بقاعدة قطعية ، ولذا فانه رضى الله عنه قد ردَّ حديث إكفاء القدور وتمريغ النبى اللحم فى

---

(١) روى مسلم وأبو داود عن أبى هريرة « طهور إناء أحدكم اذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب . انظر الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ٢ ص ٤١٨ . وروى أحمد فى مسنده : إذا ولغ الكلب فى إناء غسل سبع مرات . . الحديث . . قال الشوكانى : حديث أبى هريرة متفق عليه بلفظ « إذا شرب الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا » انظر نيل الأوطار ج ١ ص ٤٩ وفى رواية إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليرفه ثم ليغسله سبع مرات ج ١ ص ٤٦ .

(٢) فتح البارى فى شرح أحاديث البخارى ج ٩ ص ٥١٦ .

التراب [١] . وكان ملحظ مالك فى هذا منافاته لقاعدة رفع الحرج المأخوذة من قول الله تعالى : « وما جعلَ عليكم فى الدين من حرج » .

أما إذا كان القياس لا تعضده قاعدة عامه وعارضه الخبر فإن مالكا رضى الله عنه ومدرسته يأخذون بالخبر ويتركون القياس .

فمالك لم يقدم مطلق القياس على خبر الواحد ، وإنما فقط إذا اعتضد بقاعدة عامة قطعية ، يقول ابن رشد : « ومالك يرجح القياس الذى تشهد له الأصول على الأثر الذى لا تشهد له الأصول [٢] » .

ومع هذا ففقهاء مدرسة المدينة منهم يغلب على طابعهم التعليل منذ عصر الصحابة ، وسمة التعليل عندهم المصلحة وعدم التقيد بالوصف الظاهر المنضبط كما هو منهج فقهاء الرأى . ومسلك فقهاء مدرسة المدينة هذا يتضح من الفتاوى المأثورة عنهم . فقد عللت السيدة عائشة النهى عن خروج النساء إلى المسجد بفساد الزمان مع أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فيما رواه أبو هريرة : لا تمنعوا إماء الله مساجد الله وليخرجن تَفِلاَت » رواه أحمد وأبو داود . وقال فيما رواه ابن عمر : إذا استأذنّكم نساؤكم بالليل إلى المسجد فأذنوا لهن » رواه الجماعة إلا ابن ماجه . ومع هذا فيؤيد التعليل ما روى بلفظ « لا تمنعوا النساء أن يخرجن إلى المساجد وبيوتهن خير لهن » رواه أحمد وأبو داود كما فى نيل الأوطار الجزء الثالث .

وعلل سليمان بن يسار وسالم بن عبدالله بن عمر الترخيص للمتوفى عنها زوجها باستعمال بعض أنواع الطيب والزينة برفع الحرج ودفع الضرر عنها ،

وقد علل ابن المسيب ، وربيعة جواز تسعير السلع بأن مصلحة المجتمع تقتضى ذلك لفساد ذمم التجار على ما بيناه فى بحثنا عن الاحتكار وتسعير السلع [٣] .

---

(١) روى البخارى عن رافع بن خديج قال : كنا مع النبى فأصاب الناس جوع وأصبنا إبلا وغنما ، وكان النبى فى أخريات الناس . فعجلوا فنصبوا القدور . . . عمدة القارى بشرح صحيح البخارى جـ ١٥ ص ٩ وأنظر نيل الأوطار حـ ٨ ص ١١٨

(٢) بداية المجتهد جـ ١ ص ٣٠٥

(٣) منشور بمجلة القانون والاقتصاد العدد ٣ فى سنة ١٩٦٧

وقد علل عمر بن عبد العزيز حصر الشفعة فى الشركة دون الجوار منعا للحرج الناجم عن انتشار الجوار على ما بيناه فى كتابنا الفقه الإسلامى [١] .

وهذا الإمام مالك يعلل لجواز الجهاد مع الإمام الجائر بدفع الضرر الأكبر الذى يعود من جراء ترك الجهاد [٢] .

وقد اشتمل موطأ مالك على فروع كثيرة فى المعاملات معللة ، ومن صور التعليل ما ذكره ابن رشد [٣] « إذا ترك الزوج وطء زوجته دون أن يحلف فان الإمام مالكا يرى ذلك إيلاء إذا قصد بذلك الإضرار بها ، ويترتب عليه أحكام الإيلاء خلافا للجمهور لأن الحكم إنما لزمه باعتقاده ترك الوطء سواء أيد ذلك بيمين أو لم يفعل إذ الضرر حاصل فى الحالتين جميعا .

بينما الظاهرية وهم الغلاة فى مدرسة الحديث يتعلقون بظواهر النصوص وينكرون أصل التعليل وما ترتب عليه من القول بالقياس والرأى بكافة وجوهه ، وينقل ابن حزم [٤] عن إمامه قوله : «لا يفعل الله شيئا من الاحكام وغيرها لعلة أصلا» وإنكار الظاهرية للتعليل مستمد من فلسفة مذهبهم التى تقوم على المبالغة فى التعلق بالنص .

كما أن فقهاء مدرسة المدينة كانوا يرجعون إلى أقوال الصحابة فى المدينة إذا لم يجدوا نصا ، وللسنة عندهم مدلول أعم من الحديث إذ تشمل عندهم فتاوى الصحابة يدل على ذلك قول عمر بن عبد العزيز : سن رسول الله **وولاة الأمر من بعده** سننا — الأخذ بها تصديق لكتاب الله واستكمال لطاعة الله وقدرة على دين الله . . . ، ولهذا أثره الواضح فى موطأ مالك حيث أكثر من اشتراط السنة على عمل أهل المدينة .

أما غيرهم من فقهاء مدرسة الحديث فانهم عند انعدام النص من القرآن أو السنة يأخذون بقول الصحابى سواء كان من المقيمين بالمدينة أم غيرها فيقول

---

(١) عند الكلام عن أسباب الشفعة ص ٢٥٦/٢٧٠

(٢) انظر فى التعليل عندهم . تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبى ص ١٥٠

(٣) بداية المجتهد ج ٢ ص ١١٠ .

(٤) الأحكام فى أصول الأحكام ج ٥ ص ١١١٠ فما بعدها .

الدهلوى [1] :.إذا لم يجد فقهاء مدرسة الحديث فى المسألة حديثا أخذوا بأقوال جماعة من الصحابة والتابعين ولا يتقيدون بقوم دون قوم ولا بلد دون بلد كما كان يفعل من قبلهم .

ويقول صاحب رسالة الاجتهاد بالرأى نستطيع أن نعلل لاختلاف مدرسة الحديث التى تبلورت على يد الإمام الشافعى والإمام أحمد ومن تبعهما عن مدرسة المدينة التى هى أصل مدرسة الحديث بالسببين الآتيين :

١ – أن مدرسة المدينة عاصرت مدرسة الكوفة ، وكانت مدرسة الكوفة تمثل الرأى ومدرسة المدينة تمثل الحديث غير أنهما كانا يتفقان فى تعصب كل منهما لإقليمه ، أما أهل الحديث فى الفترة المتأخرة فلم يكن الأمر لديهم كذلك فقد كانوا يتعصبون للمدينة بعد أن شاعت رواية الحديث ، ولم يقفوا فى الاحتجاج على بلد دون آخر ، بل كان اعتمادهم على الحديث الصحيح أيا كان .

٢ – أن أهل الرأى وهم الحنفية كان يضمهم منهج واحد لذلك لم يختلفوا ، أما أهل الحديث فهم وإن ضمهم منهج واحد هو الاعتماد على الحديث بإكثار فقد افترقوا إلى مالكية وشافعية وحنابلة وأهل ظاهر أيضا ولكل من هؤلاء طريقته ومنهجه فى قبول الأحاديث الذى يختلف فيه عن الآخرين [2] .

وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك فى كتابنا المدخل للفقه الإسلامى ، وفى بحث لنا منشور بالسودان سنة ١٩٥٦ عن المدارس الفقهية فى التشريع الإسلامى .

كما أنه قال فى موضع آخر [3] : وإن مدرسة الحديث وإن ابتدأت عند المدنيين فقد نضجت بصورة مكتملة لدى الإمام الشافعى والإمام أحمد بن حنبل وجمهور المحدثين الذين كانوا يجمعون إلى الحديث الفقه كأبى ثور وإسحق بن راهويه وغيرهم بعد أن وقع تدوين الحديث وشاعت روايته ، وأمكن هؤلاء أن يجمعوا أحاديث البلدان كلها الحجاز والعراق والشام ومصر وخراسان واليمن ، ومن ثم لم يعد الاعتماد فى الأحاديث على مرويات خاصة كما هو الشأن والحال

---

(١) فى كتابه الانصاف ص ١٢ .

(٢) الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية ص ٢٦٤/٢٦٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٤٠/٢٤١ .

عند الحجازيين والعراقيين من قبل . بل كان الاعتماد على الخبر الصحيح أيا كان ، وقد مكنهم سلوك هذا الطريق أن يجمعوا كثيرا من الأحاديث وأن تكون لديهم منها وفرة تسعفهم عند الفتوى .

ثم قال : ومن هنا فاننا نستطيع أن نقسم مدرسة الحديث إلى قسمين : مدرسة الحديث كما يمثلها المدنيون ومدرسة الحديث كما يمثلها المتأخرون من أهل الحديث .

وإذا كان بهذا أخذ يظهر منهج مدرسة الحديث بصفة عامة ، فاننا – على ما وعدنا – سنتكلم فيما بعد على منهج كل إمام من أئمتها بما يظهر الفرق بين منهج الإمام مالك ومنهج كل من الإمامين الشافعي وابن حنبل ، ويظهر الفرق بين منهج هؤلاء ومنهج الإمام أبي حنيفة ، وإننا الآن نتكلم على مدرسة الرأي .

المبحث الثالث

مدرسة الرأى ومنهجها

أشرنا قبل إلى أن الاتجاه نحو الرأى ونحو الحديث كان موجودا من عصر الصحابة ، فقد كان زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر يتجهان ناحية الحديث ويتورعان عن الافتاء بالرأى ، بينما عمر بن الخطاب وعبدالله بن مسعود كانا يتجهان إلى الرأى ، ومع هذا فلم يكن زيد بن ثابت بعيدا عن الرأى بُعْد عبدالله بن عمر حتى يمكن أن يُعدّ فقيه رأى .

وإذا كان أصل مدرسة الحديث عبدالله بن عمر ، وعبدالرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام ، وأبا عبيدة بن الجراح . فإن أصل مدرسة الرأى عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب ، وعبدالله بن مسعود وأم المؤمنين عائشة زوج الرسول ، وزيد بن ثابت ، وعبدالله بن عباس ، وإذا كان أهل المدينة اتبعوا ى الأكثر فتاوى عبدالله بن عمر ، فان أهل الكوفة يغلب عليهم اتباع عبدالله بن مسعود .

ل الدهلوى [1] : اختلفت مذاهب الصحابة وأخذ عنهم التابعون . ثم

(١) الانصاف فى بيان أسباب الاختلاف ص ٥ .

انتصب فى كل بلد إمام مثل سعيد بن المسيب ، وسالم بن عبدالله بن عمر فى المدينة وبعدهما الزهرى ، والقاضى يحيى بن سعيد ، وربيعة الرأى فيها ، وفى مكة عطاء بن رباح ، وفى الكوفة ابراهيم النخعى والشعبى ، وفى البصرة الحسن البصرى ، وفى اليمن طاووس بن كيسان ، وبالشام مكحول .

وقد فهم البعض [1] أن أصل مدرستى الحديث والرأى فى عصر الصحابة غير مرتبط بنزعة اقليمية وإنما أساس الاختلاف هو التلقى واتجاه الفقيه الذى تأثرت به المنطقة .

ولكنا نرى أن الفقيه الذى عاش بالكوفة وتعرف على مشاكلها ، واستفتى فيما يعرض على الناس فيها وليس عنده من الحديث والأثر ما عند فقهاء المدينة يكون أكثر اتجاها إلى الرأى فى فتياه بحكم البيئة من الفقيه الذى يعيش فى نفس البيئة التى نزل بها الوحى وعاش بها الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام حيث لم تتغير عادات الناس وأحوالهم المعيشية . فالاستفتاء لا يبعد كثيرا عما عرفوه من الصحابة .

نعم إن اتباع فقهاء كل جهة لآراء شيوخها الأوائل أمر واضح ، ومن ذلك اختلافهم فى رفع المصلى يديه فى الصلاة ، فأهل المدينة يرون أنه يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه منه ، وأهل الكوفة يذهبون إلى أنه لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة فقط . ومرجع الخلاف فى ذلك إلى الآثار التى رواها فى هذا شيوخ كل جهة .

ويروى من هذا القبيل أن الأوزاعى وأبا حنيفة اجتمعا فى مكة ، وكان الأوزاعى يذهب مذهب أهل المدينة فى هذا فتجادلا .

وقال الأوزاعى : ما بالكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع والرفع منه ؟

فقال أبو حنيفة : لم يصح فى ذلك عن رسول الله شيء .

فقال الأوزاعى : كيف وقد حدثنى الزهرى عن سالم عن أبيه عن رسول الله أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه .

---

(١) الدكتور خليفة بابكر فى رسالته الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية صفحة ١٩٧/١٩٨

فقال أبو حنيفة : حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله كان لايرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة . ولا مبرر لشيء من ذلك .

فقال الأوزاعي : أحدثك عن الزهرى عن سالم عن أبيه . وتقول حدثني حماد عن ابراهيم ؟ ! .

قال أبو حنيفة حماد أفقه من الزهرى ، وكان ابراهيم أفقه من سالم ، وعلقمة ليس بدون ابن عمر ، وان كان لابن عمر صحبة فالأسود له فضل كبير ، وعبدالله هو عبدالله .

إلا أن هذا لم يكن ناتجا عن مجرد التعصب ، وإنما لأنه هو الذى يتفق مع بيئتهم ويساير مصالحهم ، أو لأنه الذى صح عندهم تبعا للدليل الذى تلقوه والذى رجح عندهم . ومما لا جدال فيه أن للبيئتين أثرا كبيرا فى تكو ن الفقيه وصقله ، وأن مثل هذه الواقعة يكون كل منهما مصيبا فيها وأن ابن عمر رأى النبى يرفع يديه فى كل هذا ، وأن ابن مسعود رآه يرفع يديه فى تكبيرة الاحرام فقط .

ولذا فإننا لا نتفق مع صاحب هذا الرأى فى نقده المؤرخين الذين يربطون التفرقة بين المدرستين بالبيئة ، ولا فى قوله : إنهم يربطون التفرقة بالبيئة **دون نظر منهم إلى الاعتبارات والفوارق الأخرى** التى تميز بينهم ، إذ الواقع أن أحدا لم يقصر أساس التفرقة بين المدرستين على البيئة وحدها ، وإنما من تعرض لها اعتبرها عاملا من عوامل تكوين اتجاه فقهاء الكوفة ، واتجاه فقهاء المدينة ، ولا شك أن الفقيه من الصحابة أو التابعين ومن بعدهم يتأثر بالبيئة إلى حد كبير فيما يفتى فيه باجتهاده ورأيه .

وبذا نجد أن بيئة البلد ، وخطة الفقيه ومنهجه فى البحث والاستنباط كل منهما له أثر فى رسم خطة الفقيه وإيجاد طابع فقهى خاص للجهة التى هو بها[1] .

وقد كانت الكوفة بالعراق تعاصر المدينة منذ عصر الصحابة فى الاشتغال بالفقه الإسلامى وعلم الدين ، ثم نافستها فى احتضان الفقهاء وتنوير الأبصار

(١) انظر لنا المدخل للفقه الاسلامى الطبعة الأولى صفحة ١٣١ .

بتعليم الفقه والاشتغال به . غير أن الكوفة لم يكن لها أولا ما كان للمدينة من شهرة علمية إلا بعد أن وجدت المذاهب الجماعية التى تتكون من جملة آراء على ما أشرنا . فلما ظهر الامام أبو حنيفة واشتغل بعلم الفقه ، وكان له اتجاهه ناحية الرأى والقياس بحكم البيئة والأساتذة الذين تلقى عنهم ، وبرز فى درسه ومدرسته بعض تلاميذه الذين شاركوه الرأى فى نفس الاتجاه وإن خالفوه أحيانا فى بعض الفروع ، وكان هذا المذهب فى الكوفة معاصرا لمذهب مالك فى المدينة وكثيرا ما حدث سجال وجدل ومناقشة بين اتباع المذهبين فى الأصول والفروع فكان من نتيجة ذلك أن أطلق على مذهبه أنه مذهب أهل الرأى .

أصبح يطلق على الكوفيين أنهم أهل رأى ، ونسب الرأى اليهم منذ ظهر فقه أبى حنيفة الذى تميز بالقدرة على تشقيق المسائل والقياس عليها يقول الشهرستانى [1] « أصحاب الرأى وهم أهل العراق هم أصحاب أبى حنيفة النعمان ، ومن أصحابه محمد بن الحسن وأبو يوسف وزيد والحسن بن زياد ، وابن سماعه ، وعافية القاضى وأبو مطيع البلخى وبشير المريسي » .

وإنما سموا أصحاب الرأى لأن أكثر عنايتهم بتحصيل وجه القياس ، والمعنى المستنبط من الأحكام وبناء الحوادث عليها ربما يقدمون القياس الجلىّ على أخبار الآحاد . وقد قال أبو حنيفة علمنا هذا رأى . وهو أحسن ما قدرنا عليه . فمن قدر على غير ذلك فله رأيه ولنا ما رأينا.

ويقول البزدوى [2] : إنما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعانى من النصوص لبناء الأحكام ودقة نظرهم وكثرة تفريعهم عليها

وقد اجتمع لفقهاء هذه المدرسة ما يجعل الرأى ينتشر بينهم ويشيع حتى سموا بذلك ، فقد كانت العراق بعيدة عن موطن الحديث الذى لم يكن قد دوّن بعد ، ولم يصلهم منه إلا ما جاءهم مع الصحابة الذين انتقلوا إليهم كعبدالله بن مسعود وعلى بن أبى طالب ، وسعد بن أبى وقاص ، وأبى موسى الأشعرى والمغيرة بن شعبة . ممن دخلوا العراق مع جيش المسلمين .

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ١٨٨ الطبعة الثانية .

(٢) كشف الأسرار جـ ١ ص ١٦ .

وإذا لوحظ أن فتنة المسلمين بسبب الخلافة كان منبعها العراق ، وأن بها أخلاط المسلمين ممن لم يصل الإيمان إلى قلوبهم فلم يتحرجوا من وضع الأحاديث حتى كان مالك رضى الله عنه يسمى الكوفة بدار السّكّ والضرب لكثرة الوضاعين فيها .

ولذا فان ابن تيمية يقول [1] : ولما ظهر الكلام فى الرأى فى أوائل الدولة العباسية ، وفرَّع فى المدينة ربيعة وابن هرمز فروعا ، وفرَّع البتى وأمثاله بالبصرة ، وأبو حنيفة وأمثاله بالكوفة وصار فى الناس من يقبل ذلك وفيهم من يرد ، وهم وإن ردّوا الرأى المحدث بالمدينة فهم لرد الرأى المحدث بالعراق أشدّ .

ويقول أحمد أمين [2] بعد أن تكلم عن جمع الحديث فى هذا العصر والعناية بتدوينه : كان جمع الحديث فى الغالب ردا على حركة فقهاء العراق القياسيين .

والواقع أن تفشّى الوضع كان فى العراق أكثر منه فى الحجاز لوجود تيارات مختلفة فيها ، وضعها القصاصون ، والمتعصبون لمذهب من مذاهب العقائد ، ومن لم يصل الإيمان إلى قلوبهم وأعماق نفوسهم ممن تعصبوا لمدرسة الحديث ولم يتحرجوا من اختلاق رواية فى الحديث لتأييد مدعاهم .

وكان الفقهاء كلما فشا الوضع اشتد حذرهم وزادت يقظتهم ولذا فان الفقهاء حرصوا على تبين الحديث الصحيح من غيره . فلم يؤثر شيء من ذلك فى الفقه ، وإن ما يوجد فى كتب الفقه من بعض الأحاديث الضعيفة بقصد الاستدلال على صحة حكم أو فساده فإنها فى الحقيقة لم تكن أساس الاستنباط ، وإنما نقلها المتأخرون من الفقهاء لمجرد تأييد وجهة نظر إمامهم [3] .

كان فقيه مدرسة الرأى الأول عبدالله بن مسعود الذى تشبع برأى عمر فى الأخذ بالرأى والبحث عن العلل . حقا إن الامام عليا دخل الكوفة وكانت عاصمة الخلافة فى عهده ، إلا أن قصر المدة وما صاحبها من فتن وانقسامات

---

(١) صحة أصول مذهب أهل المدينة .

(٢) ضحى الاسلام ج ٢ ص ١٠٨

(٣) المدخل للفقه الاسلامى للمؤلف ص ١٣٦ الطبعة الأولى .

جعلت أثره الفقهي غير واضح ، وكان من أشهر أصحاب ابن مسعود في الكوفة وعمد مدرسته علقمة بن قيس النخعي المتوفى سنة ٦٢ ، والأسود بن يزيد النخعي المتوفى سنة ٧٥ ، ومسروق بن الأجدع الهمداني المتوفى سنة ٦٣ ، وعبيدة بن عمرو السلماني المتوفى سنة ٧٢ ، وشريح بن الحارث المتوفى سنة ٨٢ ، والحارث الأعور .

هؤلاء **الفقهاء الستة** كانوا كما يقول سعيد بن جبير : كانوا سُرُج هذه الجهة . وقد كان لابن مسعود جماعة غير هؤلاء أيضا من الأصحاب يقول ابراهيم التيمي : كان فينا ستون شيخا من أصحاب عبدالله بن مسعود .

وتزعم هذه المدرسة بعد ذلك ابراهيم النخعي وكان لسان فقهاء الكوفة وكان فقيها المعيًا له أثر واضح في مدرسة الكوفة فقد طبعت بطابعه الذي يتجلى بفقه الرأي ، ومن بعده حماد بن سليمان ، ثم آلت الزعامة إلى الامام أبي حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠ والذي ظهرت فيه شخصية ابراهيم النخعي بوضوح ، وقد جمع فقهاء هذه المدرسة آراء أئمتهم بقدر ما تيسر لهم جمعه وخرّجوا عليها الشيء الكثير[1] .

وإذا كان قد اشتهر عن الحنفية أنهم فقهاء الرأي فان ابن قتيبة[2] يعتبر من فقهاء الرأي كلا من ربيعة الرأي بالمدينة والأوزاعي بالشام ، وسفيان الثوري بالكوفة بل والامام مالك أيضا .

---

(١) جاء في طبقات ابن سعد - الجزء السادس : كان في الكوفة عدد كبير من أهل العلم والفقه من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين منهم : الامام علي بن أبي طالب ، وسعد بن أبي وقاص ، وسعيد بن زيد ، وعبدالله بن مسعود ، وعمار بن ياسر ، وأبو قتادة ، وأبو موسى الأنصاري . وأبو موسى الأشعري وسلمان الفارسي ، والبراء بن عازب ، وزيد بن الأرقم ، ووائل بن حجر ، وعلقمة بن قيس ، ويزيد بن شريك ، وشريح بن هانئ ، وشريح القاضي ، ويحيى بن رافع ، والأرقم بن شراحبيل ، وعامر بن شراحبيل ، وسعيد بن جبير ، وابراهيم النخعي ، وابراهيم التيمي ، وخيثمة بن عبد الرحمن وخليفة بن الحصين ، وعاصم بن أبي النجود ، وحصين بن عبد الرحيم النخعي ، وسعيد بن مسروق ، وحماد بن سليمان ، وعطاء بن السائب ، والأعمش ، ومحمد بن عبد الرحمن ، وأبو حنيفة ، ومحمد بن السائب والحجاج بن أرطأة ، ومسعر بن كدام ، واسرائيل بن يونس ، ويوسف بن اسحق وعلي بن صالح ، وشريك بن عبدالله ، وحبان بن علي ، وهاني بن أيوب .

(٢) المعارف ص ٤٩٧

ويرى ابن النديم [١] أن الحنفية هم فقهاء الرأى ، وأن من عرفوا بالرأى في البلاد الأخرى يكونون قد أخذوا عنهم فهو يقول عن ربيعة إنه أخذ عن أبى حنيفة وإن كان قد تقدمه فى الوفاة . وينقل الدهلوى [٢] أن هناك من يزعم أن كل من قاس واستنبط فهو من فقهاء الرأى .

وعلى هذا فالمذاهب الأربعة السنية ومذاهب الشيعة وغيرها تكون ضمن مدرسة الرأى وتنحصر مدرسة الحديث فى الظاهرية ومن نحا نحوهم فى نفى القياس .

ونحن نتجه مع من جعل الفقه الحنفى من المذاهب الجماعية مذهب رأى وجعل فى مقابله المذاهب الأخرى فى مدرسة الحديث وإن اختلفت درجات الأخذ بالرأى عندهم على ما ذكرنا فى كتابنا **المدخل للفقه الإسلامى** ..

وقد شنّع فقهاء مدرسة الحديث على الحنفية فتشككوا فى أحاديثهم واتهموهم بالافراط فى الرأى ، بل نقل عن الامام أحمد بن حنبل أنه قال [٣] : أصحاب الرأى مبتدعة ضلال أعداء للسنة والأثر يبطلون الحديث ويردّون على الرسول عليه السلام ويتخذون أبا حنيفة ومن قال بقوله إماما يدينون بدينهم ، وكان فقهاء مدرسة الرأى يرمون فقهاء مدرسة الحديث بالجمود وضعف الفكر

المنهج الفقهى لمدرسة الرأى :

يختلف المنهج الفقهى لهذه المدرسة كثيرا عنه بالنسبة لمدرسة الحديث ويرجع ذلك إلى اختلاف مصدر تلقى فقه كل منهما من الصحابة ، ولاختلاف طبيعة البيئة وما تفرضه عليهم ما فيها من نوازل ، وما تمليه على أفكارهم ما فيها من ثقافات وعادات ، وكذا مبلغ ما عند كل من أحاديث وآثار ، واختلاف طرق موازين قبول الأحاديث ورفضها . مما أدى إلى اختلاف كبير بين هذه المدرسة والمدرسة الأخرى فى الفروع الفقهية تبعا للاختلاف فى الأصول التى يستندون إليها .

---

(١) الفهرست ص ٢٨٥ .
(٢) حجة الله البالغة جـ ١ ص ٣١٦
(٣) طبقات الحنابلة لأبى يعلى جـ ١ ص ٣٥

وإذا كان فقهاء مدرسة الحديث يأخذون بالرأى وخاصة فقهاء المدينة أحيانا ، وإذا كان فقهاء مدرسة الرأى يأخذون بالحديث أيضا . فان الظاهر البين اعتماد فقهاء هذه المدرسة على الرأى أكثر وضوحا فى الفروع الفقهية ، كما أن اعتماد فقهاء تلك المدرسة على الحديث أكثر وضوحا .

يقول الحجوى [1] : « التحقيق أن ما من إمام إلا وقد قال بالرأى وتبع الأثر إلا أن الخلاف فى التحقيق إنما هو فى بعض الجزئيات يثبت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقيين فيأخذون به ويتركه الآخرون لعدم اطلاعهم عليه أو لوجود قادحَ عندهم ، لكن فقه الرأى بالمدينة مُخرَّج على الآثار المروية لا يشذ عن منهاجها ولا يعتمد على المقايسات العقلية كثيرا ، وإنما على المصالح وعرف أهل المدينة . بخلافه فى مدرسة الرأى فان جل اعتمادهم فى الرأى على الأقيسة العقلية .

ومع هذا فطابع هذه المدرسة – كما أشرنا قبل – ينحصر فى أن شرع الله قد اكتمل من قبل وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأن أحكامه معقولة المعانى مبنية على أصول محكمة وعلل ضابطة لتلك الأحكام ، فكان فقهاء هذه المدرسة يبحثون عن تلك العلل ويجعلون الحكم دائرا معها وجودا وعدما ، ولقلّة بضاعتهم من الحديث وبعدهم عن موطنه ، وتحرجهم من الأخذ باحاديث الآحاد خشية أن تكون موضوعة – على ما بينا – اتجهوا إلى الراى فقدموا القياس على خبر الواحد احيانا ، بل إن أبا حنيفة كان يتجه إلى الاستحسان المتضمن القياس الذى خفيت علته ويترك من أجله القياس الجلى .

وكان من منهج فقهاء هذه المدرسة بحكم ما تقدم أنهم كانوا يتهيبون رواية الحديث ورفع سنده للرسول محافة أن يكون من الأحاديث الموضوعة ، وكانوا مع هذا لا يتهيبون الفتيا فيفتون فى كل ما يوجه إليهم دون نظر إلى أنها مسألة واقعية أو افتراضية ، بل قد كان فقهاء هذه المدرسة هم أنفسهم يفترضون المسائل ويبحثون عن حكم الله فى كل ما يفترض وقوعه مما كون لهم ثروة فقهية واسعة .

---

(١) الفكر السامى فى تاريخ الفقه الاسلامى ص ٩٥

وقد كانوا فى ضوابطهم للسنة يتشددون للأخذ بخبر الآحاد حتى أدى ذلك إلى رد الكثير منها وطعنوا فى صحة سندها ، ومع ذلك فإنه إذا صح الحديث عندهم بنوا حكمهم على مقتضاه ولو أدى ذلك إلى عدولهم عن رأى سابق . فهم يشترطون للأخذ بخبر الآحاد ضوابط عقلية : من وجوب عرضه على الكتاب والسنة المشهورة ، وألا يكون فى أمر تعم به البلوى ، وألا يعمل راويه بخلافه على ما أشرنا .

فهم لا يختلفون مع غيرهم فى أن القرآن هو المصدر الأول ، وأن السنة هى المصدر الثانى ، لكنهم لا يرون أن أخبار الآحاد تستقل بتشريع الأحكام خلافا لمدرسة الحديث وإنما يعرضونها على كتاب الله وسنة رسوله المتواترة والمشهورة مستندين إلى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى : تكثر فيكم الأحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه [1] .

وقد كان من حقهم للظروف التى أحاطت بهم من تفشى الأحاديث الموضوعة فى بيئتهم أن يتشددوا للتثبت مما يروى على أنه حديث يقول السرخسى فى المبسوط [2] : « إن قوما جعلوا أخبار الآحاد أصلا مع الشبهة فى اتصالها برسول الله ، ومع أنها لا توجب اليقين ، ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعا ، وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به فوقعوا فى الأهواء والبدع . . . » .

ثم قال : « وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماؤنا من انزال كل حجة منزلتها فانهم جعلوا ، الكتاب والسنة المشهورة أصلا ثم خرجوا عليها ما فيه بعض الشبهة ، وهو ما روى بطريق الآحاد فما كان موافقا للكتاب أو المشهور قبلوه وأوجبوا العمل به ، وما كان مخالفا لهما ردوه . . . » .

---

(١) وانظر فى هذا المعنى ما رواه أحمد والدارمى « إياكم وكثرة الحديث عنى . فمن قال على . فليقل حقا » أو صدقا — ومن تقوّل على ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار » حديث صحيح . انظر السراج المنير على الجامع الصغير ج ٢ ص ١٠٦ .

(٢) المبسوط عند الكلام عن حجية خبر الواحد .

وترتب على هذا أنهم رفضوا الزيادة على الكتاب بخبر الواحد لتمكن الشبهة في طريق النقل ، وما ثبت بالدليل القطعى لا يجوز رفعه بالدليل الظنى . إذ الزيادة في الواقع ما هى إلا نسخ فى المعنى وإن كانت فى صورتها بيانا [1] ، كما رفضوا تخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة بخبر الآحاد لأن الظنى لا يعارض القطعى ، والتخصيص إنما يكون بطريق المعارضة .

وقد ذكرنا قبل عند الكلام على منهج مدرسة الحديث بعض الفروع الفقهية التى وقع الاختلاف فيها بين المدرستين تبعا لذلك وقد كان الاجماع عندهم الذى حجيته قطعية هو إجماع المجتهدين فى الأمة الإسلامية فى عصر من العصور بعد عصر الرسول على حكم شرعى . ولم يقصروه على فقهاء الكوفة مثلا أو فقهاء المدينة ، وتوسعوا فى القياس وأخذوا بالاستحسان وقدموا العمل بالقياس على خبر الآحاد إذا عارضه وكان غير مستوفيا لما اشترطوه . مما أدى إلى الطعن عليهم من بعض الفقهاء المخالفين لهم فى هذا المنهج .

والرأى عندهم يعتمد أكثر ما يعتمد على القياس ، حتى روى عن ابراهيم النخعى أنه قال : إنى لأسمع الحديث فأقيس عليه مائة شيء [2] بينما الرأى عند مالك رضى الله عنه وفقهاء المدينة كان يعتمد أكثر ما يعتمد على المصلحة المرسلة التى تعتبر أصلا قائما بذاته عندهم ، بينما يتناولها فقهاء مدرسة الرأى ضمن بحوثهم فى القياس .

وبناء على هذا فاننا نجد فقهاء مدرسة الرأى يعنون فى أقيستهم بالحدود والضوابط بسبب تأثرهم بما كان فى بيئتهم من ثقافات سابقة ، بينما تعنى مدرسة الحديث وخاصة مدرسة المدينة فى أقيستها بالمصلحة حتى أجازوا القياس فى الحدود والكفارات إذا عقل المعنى ، وأجازوا القياس على مواضع الرخص وفى الأمور المستثناة ، كما أجازوه فى فروع العبادات إذا اقتضته المصلحة ، كما أجازوا فى أقيستهم التعليل بالحكمة لا بالوصف الظاهر المنضبط كفقهاء

---

(١) كشف الأسرار للبزدوى ج ٣ ص ١٠ .

(٢) جامع بيان العلم ج ٢ ص ٨٢ .

مدرسة الرأى [1] .

وكما توسع فقهاء مدرسة الرأى فى الفقه الافتراضى فانهم توسعوا فى الحيل الشرعية [2] التى تناقض سد الذرائع يقول ابن القيم [3] : تجويز الحيل يناقض سدالذرائع ولهذا فان المدنيين يتوسعون فى الأخذ بسد الذرائع وينكرون على الحنفية اعتبارهم للحيل الشرعية .

وتناول فقهاء الحنفية للحيل واضح فى المعاملات ، وهذه الناحية من الفقه جاءت نتيجة السعى وراء التوفيق بين المثل الأعلى والحقيقة الواقعة ، والتقريب بين الفقه والحياة ، وقد بدأت الحيل عندهم أولا فى محيط الإيمان ثم امتدت إلى أبواب الفقه الأخرى كالوقوف والوصايا والشروط والمواثيق والنفقات والشفعة وغيرها من المواضيع الهامة .

ويروى عن أبى حنيفة أنه قال [4] : إن قصد ابطال الأحكام صراحة ممنوع وأما إبطاله ضمنا فلا ، ولقد كان الامام الشافعى خصما للحيل ويبطل التصرف الذى يقصد به التحايل ، غير أنه لما انتشرت كتب الحنفية فى الحيل مثل « الحيل والمخارج » للخصاف . أخذ أتباع الشافعى يؤلفون فيها مثل محمد بن عبدالله الصيرفى ومحمد بن يحيى سراقة ، ومحمد بن الحسن القزوينى . أما المالكية والحنابلة فلا يجيزونها مطلقا .

والواقع أن الحيل تنقسم إلى قسمين : حيل شرعية مباحة لأنها لا تهدم مصلحة شرعية ، وإنما هى عبارة عن قلب طريقة مشروعة وضعت لأمر معين واستعمالها فى حالة أخرى بقصد التوصل إلى إثبات حق أو دفع مظلمة أو التيسير على الناس

---

(١) الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية ففيه تفصيل وجوه الاختلاف فى الرأى بين مدرسة الكوفة ومدرسة المدينة من صفحة ٤٥٥ - ٤٧٢ .

(٢) بقصد بالحيل . التحايل على الوصول إلى التظاهر بتصحيح تصرف ما طبقا للحكم الشرعى والأصل فى شرع الاحتيال قول الله تعالى فى قصة أيوب « وخذ بيدك ضغثًا فاضرب به ولا تحنث » . راجع لنا فى ذلك المدخل للفقه الإسلامى الطبعة الأولى ص ٣٧١ ٣٧٣ وراجع نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامى للدكتور على حسن عبد القادر ، أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٧١ وروح المعانى ج ١١ ص ٢٠٨

(٣) أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٧١ .

(٤) الموافقات للشاطبى ج ٤ ص ٢٠٢ .

بسبب الحاجة وهذا النوع فى الواقع – ما كان الغرض منه مباحا والوسائل مباحة – جائز فى جميع المذاهب فمثلا الحنفية لا يجيزون الاجارة ، لمدة طويلة فى الأشجار ، ولما اعتاد الناس ذلك أمكن التحايل ببيع الوفاء لتصحيح العقد .

الثانى : حيل يقصد بها التحايل على قلب الأحكام الثابتة شرعا إلى أحكام أخرى بفعل مظهره الصحة لكنه لغو فى الباطن وهذا القسم هو الذى محل خلاف الفقهاء وقد فصل ابن القيم القول فى أدلة تحريم هذا النوع .

ولقد دافع فقهاء هذه المدرسة عن منهجهم فى تقديم القياس أحيانا على خبر الآحاد وتوسعهم فى الأخذ به حتى الخفى منه فيقول أبو حنيفة : كذب والله وافترى علينا من يقول : إننا نقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس [1] .

ويقول المكى الخوارزمى صاحب مناقب أبى حنيفة : زعم بعص الطاعنين أن أبا حنيفة قال بالقياس وترك الأثر وهذا بهت وافتراء عليه فان كتبه وكتب أصحابه مملوءة من المسائل التى تركوا العمل فيها بالقياس وأخذوا بالأثر الوارد فيه .

وقد قال : وقد طعنوا عليه بأنه كان يأخذ بالاستحسان وهذا ليس فى الشرع . فيقال لهم : ثبت – أى الاستحسان – بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى : « الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه » وأما السنة فقوله عليه السلام : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن [2] .

ويقول اللكنوى : إن كثرة الرأى والقياس دالة على نباهة الرجل ووفور عقله عند الأكياس ، ولا يفيد العقل بدون النقل ، ولا النقل بدون العقل [3]

وقال الحسن بن زياد ليس لأحد أن يقول برأيه مع نص كتاب الله تعالى أو سنة رسوله أو إجماع عن أمة ، فاذا اختلف الصحابة على أمر نحتار منها ما هو أقرب للكتاب والسنة ، ونجتهد فيما جاوز ذلك . فالاجتهاد موسع على الفقهاء لمن عرف الاختلاف وقاس فأحسن القياس . وعلى هذا كان أئمتنا .

(١) الميزان للشعرانى ص ٥١

(٢) مناقب أبى حنيفه للخوارزمى ج ١ ص ٩٤ والحديث رواه أحمد فى مسنده .

(٣) مقدمة التعليق الممجد على الموطأ رواية محمد بن الحسن ص ٢٤ أشار إليه صاحب رسالة الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية ص ٢٢٠ .

على أن الأصوليين أنفسهم ينسبون إلى أبى حنيفة أنه يقدم خبر الواحد على القياس إن تعارضا ولم يمكن الجمع بينهما [١] .

ويفصل القول فى هذا الحسين البصرى بما يفيد أنه إذا كانت علة القياس منصوصا عليها بنص قطعى ، وكان خبر الآحاد ينفى موجبها وجب العمل بالقياس لأنه فى هذه الحالة يعتبر قطعيا إذ النص على العلة كالنص على الحكم ، أما إذا كانت علة القياس منصوصا عليها بنص ظنى ، أو كانت غير منصوص عليها ولكنها مستنبطة من أصل ظنى قدم الخبر فيهما اتفاقا ، أما إذا كانت العلة غير منصوص عليها لكنها مستنبطة من نص قطعى فقيل يرجح الخبر لأن الظن المستفاد منه أقوى . وقيل يرجح القياس [٢] .

ومع هذا فيروى عيسى بن إبان أن الراوى إذا كان معروفا بالفقه فان الخبر يقدم على القياس مطلقا ، وإذا كان معروفا بالرواية دون الفقه قدم عليه القياس إذا عارضه إذ لا يستطيع الوقوف على معانى كلام الرسول الذى أوتى جوامع الكلم إلا من كان له دراية بالفقه ، وخاصة أن رواية الحديث بالمعنى كانت مستفيضة [٣] .

وفضلا عن ذلك فان جماعة من متأخرى الحنفية لم يشترطوا لاعتبار خبر الآحاد أن يكون الراوى فقيها ، بل يقبلون خبر كل عدل ضابط ما لم يخالف نصا من الكتاب أو السنة المتواترة أو المشهورة [٤] .

نعم كان أبو حنيفة يحتاط فيبالغ فى اشتراط كمال الضبط لاعتبار الحديث ، كما أنه كان يرد خبر الآحاد إذا خالف نصا من الكتاب أو السنة حتى المشهورة أو القواعد العامة .

ومن هذا ردّه لحديث الشاة المصراة [٥] لمخالفته لقاعدة (الخراج بالضمان) ،

(١) التقرير والتحبير ج ٢ ص ٢٩٨

(٢) المرجع السابق .

(٣) انظر كشف الأسرار للبزدوى ، وانظر المنار لابن ملك ، والتوضيح والتلويح ، وغيرها من كتب أصول الحنفية .

(٤) المرجع السابق . وراجع فى الموضوع « الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية » .

(٥) روى أبو هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر .

ومخالفته لقول الله تعالى : « فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم . » وهو يقتضى التعويض بالمثل ، فاذا انعدم المثل كان التعويض بالقيمة .

كما رد حديث العرايا [1] لمخالفته للقاعدة فى الربويات المأخوذة من جملة أحاديث مشهورة على الرغم من أن راويه وهو زيد بن ثابت معروف بالفقه .

ومن هذا تجد التقارب واضحا فى الجملة بين منهج مدرسة الرأى ومنهج مالك فانهما يجتمعان فى التوسع فى الرأى وإعمال القياس والاستحسان ووضع قيود لأخبار الآحاد من ناحية المتن ترتب عليها ردّ بعض الأخبار ، وإن اختلف كل منهما فى مسلكه فى كل هذا وفى القيود التى وضعها . وقد قلنا إن وجود مذهبين جماعيين فى وقت واحد أوجد مجالا للتنافس بينهما والمحاجة . ولم تكن المذاهب الأخرى من مدرسة الحديث التى هى أكثر بعدا عن الرأى والقياس وأكثر وقوفا عند الأثر قد وجدت ، وإلا لكان الأولى بزعامة مدرسة الحديث على هذا المذهب الظاهرى من نفاة القياس ، الذين يمنعون تعليل النصوص ويبطلون نتيجة لهذا الاجتهاد عن طريق أوجه الرأى المختلفة .

المبحث الرابع

صور تطبيقية لاختلاف المناهج وأثر ذلك على الفقه

وإننا بعد هذا العرض لمنهج كل من مدرستي الحديث والرأى نرى أنه من الضرورى أن نعرض بعض الصور والفروع الفقهية فوق ما ذكرنا أثناء عرض المناهج – التى تبين اتجاه كل فى استنباط الأحكام وأثر هذا الاتجاه عمليا .

١ – **القراءة خلف الإمام** : اختلف فقهاء المدينة السبعة فى هذا مع فقهاء الكوفة الذين يمثلون طابع فقه مدرسة الرأى وإليك ما يصور هذا الخلاف .

فقد روى هشام بن عروة عن أبيه أنه كان يقرأ خلف الإمام فيما لا يجهر فيه الامام بالقراءة ، وعن يحيى بن سعيد ، وعن ربيعة بن عبد الرحمن . أن القاسم بن محمد كان يقرأ خلف الامام فيما لا يجهر فيه الامام بالقراءة ، .

---

(١) روى زيد بن ثابت أن رسول الله رخص فى العرايا بخرصها .

وقال محمد ، قال أهل المدينة : إن القاسم بن محمد ، وعروة بن الزبير كانوا يقرءون خلف الإمام فيما يجهر فيه الامام فسألت القاسم بن محمد عن ذلك فقال : إن تركته فقد تركه ناس يقتدى بهم ، وإن قرأته فقد قرأ ناس يقتدى بهم . وكان القاسم ممن لا يقرأ .

ومن هذا النقل [1] يبين أن مدرسة المدينة من مدرسة الحديث كان رأيها الغالب القراءة مع الامام فيما أسر وعدم القراءة فيما يجهر فيه ، وهو – فيما نرى – أقرب إلى الفقه ، وإلى ما يفيده قول الله تعالى : «وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا » والاستماع إنما لا يكون إلا فيما يُسمع ، وأما الانصات فان المقصود به الانصراف الكامل فى الاستماع لتحقق التأمل فى المسموع من القرآن .

وقد روى عن علقمة بن قيس أنه كان يشدد فى منع القراءة خلف الامام ويقول : «بفيه الحجر » ، وعن أبي حنيفة عن حماد عن ابراهيم النخعى وسعيد بن جبير قال : اجتمعا ألا يقرآن خلف الامام فى المغرب والعشاء والفجر – أى فى الصلاة الجهرية – ، وقال ابراهيم : ولا فى صلاة الظهر والعصر – أى ولا قراءة عنده فى الوقتين الذين تكون قراءة الامام فيهما سرية .

وقال سعيد بن جبير : اقرءوا فيهما . وعن محمد بن الحسن عن أبى حنيفة عن حماد عن سعيد بن جبير : اقرأ خلف الامام فى الظهر والعصر ولا تقرأ فيما سوى ذلك . قال محمد : لا ينبغى القراءة خلف الامام فى شىء من ذلك .

ومن هذا النقل [2] يبين أيضا أن مدرسة الكوفة ترى عدم القراءة خلف الامام مطلقا على ما بينهم فى القراءة السرية ، ويعتمدون فى هذا على ما فهموه فى النص القرآنى الكريم أن الأمر بالاستماع إنما يكون بالنسبة لما يجهر به الامام ، وأما الأمر بالانصات فانه يكون بالنسبة لما أسر به ، وهو فيما نرى تكلف .

---

(١) راجع الموطأ ج ١ ص ١٧٧ وقد أشار اليه د. على حسن عبد القادر فى كتابه نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامى ص ١٥٩ ، وانظر أيضا أمهات كتب الفقه فى الموضوع ، وكذا كتب تفسير آيات الأحكام ، وأحاديث الأحكام .

(٢) الآثار لأبى يوسف . وقد أشار اليه د. على حسن عبد القادر فى كتابه نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى ص ١٥٩

ومرجع الخلاف بين المدرستين وجود آثار مختلفة فى الموضوع ، ولذا فان الطحاوى الحنفي يقول : لما اختلفت الآثار المروية فى ذلك التمسنا حكمه من طريق النظر فرأيناهم جميعا لا يختلفون فى الرجل يأتى الامام وهو راكع أنه يكبر معه ، ويعتد بتلك الركعة وإن لم يقرأ فيها شيئا ، فلما أجزأه ذلك فى حال خوفه فوت الركعة احتمل أن يكون أجزأه ذلك لمكان الضرورة ، واحتمل أن يكون إنما أجزأه ذلك لأن القراءة خلف الامام ليست عليه فرضا . فاعتبرنا ذلك ومن حقنا أن نلاحظ على هذا الاستدلال العقلى أنه يعتمد على مجرد الاحتمال الذى لا يفيد إلا مجرد الشك ، واليقين لا يزول بالشك كما هو القاعدة .

ويروى فى هذا أنه قد وفد نفر من فقهاء المدينة على أبى حنيفة لمناظرته فى موضوع القراءة خلف الامام فقال لهم : هل ستتكلمون جميعا لمناظرتى فى وقت واحد ؟ ! قالوا : بل سننيب عنا واحدا منا ليتكلم عنا فقال : وهل سترضون كلامه وتلتزمونه ويكون بمثابة كلام لكم ؟ قالوا : نعم ، قال : ففيم المناظرة بعد ذلك ؟ ! فهكذا قراءة الامام لنا قراءة .

٢ - **القضاء بشاهد واحد مع يمين المدعي** : سبق أن عرضنا خلاف الفقهاء فى هذا ووجهات نظر كل ، ومنه يبين أن فقهاء المدينة السبعة وجمهرة علمائها[١] يرون صحة القضاء بذلك فى الأموال تمسكا منهم بالسنة التى كانت قائمة بالمدينة . فيقول مالك رضى الله عنه : وانه ليكفى فى ذلك ما مضت به السنة ، بينما يرى فقهاء مدرسة الكوفة عدم الاستحلاف مع البينة ، ويرون ضرورة استيفاء نصاب الشهادة كاملا تمسكا منهم بالنص القرآنى الكريم ، وما بلغهم عن أصحابهم إذ لم يبلغهم فى ذلك سنة عن الرسول عليه الصلاة والسلام .

---

(١) كان العالم فى ذلك الحين غير الفقيه . لأن معنى الفقه كان مخالفا لمعنى العلم . إذ كان يطلق العلم فى غير القرآن وتفسيره على المعرفة بما جاء عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن الصحابة من الأحكام ، بينما يطلق الفقه على ما يعتمد على هذه المواد بما يفتى به المفتى من تفكيره مجردا مستقلا . وعلى هذا الأساس كان يذكر الفقه والعلم على أنهما أمران مختلفان ، ولذا روى أن ابن عمر كان جيد الحديث ليس جيد الفقه ، وابن عباس كان أعلم فى الرواية وأفقه رأيا ، وزيد بن ثابت كان فقيها فى الدين عالما فى السنة .

وينقل الدهلوى[1] في ذلك أن الشافعى رضى الله عنه . دخل على محمد بن الحسن الفقيه الحنفى وهو يطعن على أهل المدينة فى قضائهم بالشاهد الواحد مع اليمين ويقول : هذا زيادة على كتاب الله بخبر الواحد .

فقال الشافعى : أثبت عندك أنه لا تجوز الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد .

قال : نعم .

قال الشافعى : فلم قلتم إن الوصية للوارث لا تجوز لقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الخمسة عن عمرو بن خارجة إن الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث[2] وقد قال الله تعالى : «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموتُ إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين »[3] .

٣ – **قضاء المرأة** : فقهاء مدرسة الحديث يشترطون فيمن يلى القضاء الذكورة وعلى هذا فلا يجيزون قضاء المرأة[4] . إذ الأنوثة تنقص عن كمال الولايات وقبول الشهادات ، ولأنه لم يحدث أن ولى النبى ولا أحد من أصحابه امرأة فى القضاء ، كما أنه صلى الله عليه وسلم فيما رواه أحمد والبخارى والنسائى لما بلغه أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال ؛ لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة وقد صححه الترمذى .

ويرى ابن حزم الظاهرى وفقهاء مدرسة الرأى – الحنفية – أن الذكورة ليست شرطا لجواز تقليد القضاء فى غير الحدود والدماء يقول ابن حزم[5] :

---

(١) حجة الله البالغة جـ ١ ص ٣٠٩ . مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة تحقيق السيد سابق

(٢) رواه ابن ماجه عن أنس . وفى السراج المنير جـ ١ ص ٣٩٠ أن اسناده حسن وفيه روى الدارقطنى والبيهقى عن ابن عباس بإسناد صحيح « لا تجوز الوصية لوارث إلا أن يشاء الورثة » كما روى الدار قطنى عن جابر لا وصية لوارث انظر جـ ٣ صفحة ٤٢٥ ، ٤٤١ . وانظر نيل الأوطار للشوكانى جـ ٦ ص ٤٥

(٣) سورة البقرة آية ١٨٠

(٤) راجع لنا القضاء فى الإسلام وانظر المغنى لابن قدامة الحنبلى جـ ٩ ص ٣٩ ، وتبصرة الحكام لابن فرحون المالكى جـ ١ ص ٣٤ ، والأحكام السلطانية للماوردى الشافعى ص ٦٠ ، والمحلى لابن حزم جـ ٩ صفحة ٤٣٢ .

(٥) المحلى جـ ٩ ص ٥٢٣ / ٥٢٥ مسألة ١٨٠٠

، جائز أن تلى المرأة الحكم وهو قول أبى حنيفة . روى عن عمر بن الخطاب أنه ولى « الشفاء » السوق فإن قيل قال رسول الله لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة . قلنا : إنما قال ذلك رسول الله فى الأمر العام الذى هو الخلافة . برهان ذلك . قوله عليه السلام المرأة راعية على مال زوجها وهى مسئولة عن رعيتها وقد أجاز المالكيون أن تكون المرأة وصية ووكيلة . ولم يأت نص من منعها أن تلى بعض الأمور . . »[1] .

ويقول الكمال بن الهمام[2] : « وأما الذكورية فليست بشرط إلا للقضاء فى الحدود والدماء . فتقضى المرأة فى كل شىء إلا فيهما لأنها أهل للشهادة فى هذا . وفى موضع آخر : « ويجوز قضاء المرأة فى كل شىء إلا فى الحدود والقصاص اعتبارا بشهادتها فيهما إذ حكم القضاء يستقى من حكم الشهادة إذ كل منهما من باب الولاية وهى أهل للشهادة فى غير الحدود والقصاص » .

ويقول الكاسانى[3] : « وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد للقضاء فى الجملة لأن المرأة من أهل الشهادة فى الجملة إلا أنها لا تقضى بالحدود والقصاص لأنه لا شهادة لها فى ذلك ، وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة .

فالحنفية قاسوا القضاء على الشهادة فما تجوز فيه شهادة النساء أجازوا فيه قضاءهن ، وقالوا ان حديث لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة[4] . خاص بمناسبة ما نقل إليه من أن الفرس قد ولوا عليهم بنت كسرى ملكة . فعلى هذا المعنى تقتصر دلالة الحديث أى أن الأمر خاص بالخلافة ورياسة الدولة[5] .

ومن هذا يبين أن فقهاء مدرسة الحديث اعتمدوا فى حكمهم على الحديث

---

(١) ونلاحظ أن ابن حزم استدل بأن عمر ولى امرأة على السوق ولم يبين راوى الخبر بخلاف عادته . ومع هذا فإن إدارة السوق غير تولى القضاء واستدلاله بحديث أنها راعية على مال زوجها لا يدل على صلاحيتها للقضاء . . . ولذا فإنا نعترض على **استدلال** ابن حزم .

(٢) انظر فتح القدير جـ ٥ ص ٤٨٥

(٣) بدائع الصنائع جـ ٧ ص ٣

(٤) رواه أحمد والبخارى والترمذى والنسائى عن أبى بكرة . انظر السراج المنير على الجامع الصغير جـ ٣ ص ١٩٧ ونيل الأوطار جـ ٨ ص ٢٧٣

(٥) نيل الأوطار للشوكانى جـ ٨ ص ٥٠٨

والأثر ، وواقع الحياة فى صدر الإسلام فان الرسول ولا أحدا من الصحابة ولىَّ امرأة فى القضاء ، بينما الحنفية قدموا العمل بالقياس على ذلك ، وفهموا الحديث على وجه يجعله غير متعارض مع القياس .

٤ – **القضاء على الغائب** : من الأصول الثابتة فى الفقه الإسلامى أنه لا بد من حضور الخصمين مجلس القضاء بنفسيهما أو بواسطة وكيل ، والأصل فى ذلك حديث على رضى الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : يا على إذا جلس إليك الخصمان فلا تقض بينهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول فإنك إذا فعلت ذلك تبين لك القضاء"[١] . لذا قال الفقهاء : لا ينبغى للحاكم أن يسمع شكيَّة أحد إلا ومعه خصمه ، ويلزم القاضى إجابة المدعى لاحضار خصمه بما يستطيعه من وسائل يراها لذلك .

وخلاصة الآراء فى ذلك أن الأئمة يتفقون على أصل الإعداء ، وأن القاضى يلزمه إحضار الخصم جبرا إذا كان فى مصر القاضى . دون بحث فى الدعوى للتأكد من الجدية ، إلا رواية فى مذهب أحمد تتطلب ذلك ، وإن كان على مسافة بعيدة فإنه لا يحضره عند الحنفية ، ويحضره عند المالكية والشافعية والحنابلة لكن لا بد من إقامة شاهد عند المالكية ، وإقامة البينة عند بعض الشافعية ، والبحث عن دعواه عند جمهور الشافعية ، وعلى رواية فى مذهب أحمد . وبشرط ألا يكون هناك قاض آخر[٢] .

وفى جواهر العقود[٣] : إذا كان فى بلد لا حاكم فيه قال أبو حنيفة لا يلزمه الحضور إلا أن يكون بينهما مسافة يرجع منها فى يومه إلى بلده ، وقال الشافعى وأحمد : يحضره الحاكم سواء قربت المسافة أو بعدت .

وإذا امتنع المدعى عليه عن الحضور أو اختفى . فإن الفقهاء يجيزون الحكم على الغائب الممتنع والمختفى دون حاجة إلى إقامة وكيل عنه عند الشافعية ومع وجوب إقامة وكيل عند الحنفية والحنابلة ، ومن غير توجيه اليمين للمدعى

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذى وحسنه . انظر نيل الأوطار حـ ٨ ص ٢٨٤

(٢) راجع لسان الحكام ص ١٤ ، فتاوى قاضيخان جـ ٢ ص ٣٦٥ ، كفاية المتخصصين لأستاذنا الشيخ السنهورى . قسم الأقضية والمرافعات . والقضاء على الغائب ص ٧ ، ٨

(٣) جـ ٢ ص ٥٠٠

١٠ الحنفية والحنابلة وهو المعتمد عند الشافعية [١] .

أما إذا كان الخصم حاضرا فى الجهة نفسها ولم يمتنع عن الحضور فلا يقضى ا، قبل طلبه للحضور ، وذلك فى عصرنا بإعلامه بالدعوى ، فلا يجوز ١٠ على هذا الحكم على من لم يحضر مجلس القضاء ولم يدع إلى حضوره .

وأما إذا كان الخصم غائبا غير ممتنع . فإن الحنابلة على أن تسمع الدعوى على الغائب فى حقوق الآدميين ، أما فى الحدود التى لله تعالى فلا يقضى بها عليه ؛ لأن مبناها على المساهلة والاسقاط ، وإن قدم الغائب قبل الحكم وقف الحكم إلى حضوره ، وإن قدم بعده وطعن فى البينة بما هو ثابت من قبل الحكم بطل الحكم . ولا يبعد الشافعية عن ذلك كثيرا .

وأما المالكية فهم وإن أجازوا القضاء على الغائب أيضا كالشافعية والحنابلة إلا أنهم يقسمون الغيبة إلى قريبة ومتوسطة وبعيدة ، ويعطون مَن غيبته قريبة حكم الحاضر من حيث إعذاره للحضور أو توكيل الغير ، فإن لم يحضر أو يوكِّل حكم عليه ، وإذا كانت غيبته متوسطة فانهم يحلفون المدعى ويحكمون فى حقوق الآدميين . عدا استحقاق العقار فلا تسمع الدعوى به على الغائب ، وفى الغيبة البعيدة يقضى عليه فى العقار أيضا .

وقد يكون ابن حزم أبعد منهم فى ذلك ويجيز القضاء على الغائب بصورة اوسع من ذلك فقد جاء فى المحلى [٢] : « وما ندرى فى الضلال أعظم من فعل حاكم شهد عنده العدول بأن فلانا الغائب قتل زيدا عمدا أو خطأ ، أو أنه اغتصب هذه الحرة ، أو أنه تملكها أو أنه طلق امرأته ثلاثا ، أو تملك مسجدا أو مقبرة . فلا يلتفت إلى كل ذلك . . . » .

فالأصل عند هؤلاء الأئمة – المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية وهم يمثلون مدرسة الحديث – جواز القضاء على الغائب على تفصيل بينهم فى بعض القيود والشروط .

---

(١) كفاية المتخصصين ص ١٢

(٢) المحلى لابن حزم فى الفقه الظاهرى ج ٩ ص ٤٥٠

واستدلوا على جواز القضاء على الغائب بقول الله تعالى[1] : «كونوا قوّامين لله شهداءَ بالقسط» فهو عام لم يختص به حاضرا ، وبفعل الرسول عليه السلام فقد حكم على العرنيين الذين قتلوا الرعاة وسملوا أعينهم وفروا ، وحكم على أهل خيبر وهم غُيَّب ، كما حكم لهند بنت عتبة بالنفقة فى مال زوجها الغائب بقدر ما يكفيها وولدها بالمعروف ، وكذلك فعل الصحابة فقد صح عن عمر أنه قضى على ابى موسى الأشعرى فى غيبته ، وكذلك على سعد بن أبى وقاص إلى غير ذلك[2] .

أما فقهاء مدرسة الرأى – الحنفية – فقد استدلوا بالمعقول وقالوا : إن العمل بالشهادة لقطع المنازعة ، ولا منازعة إلا بعد الإنكار وهو لم يوجد من الغائب ، وإنما عمل بالشهادة فى حق الساكت . إما دفعا لظلمه وهذا غير متحقق من الغائب ، وإما لأن الشارع نزله منزلة المنكر حملا لحاله على الصلاح .

كما قالوا : إن الخصم الغائب يحتمل أن يكون مقرا فيكون القضاء بمقتضى الإقرار ، ويحتمل أن يكون منكرا فيكون القضاء بمقتضى البينة . فيشتبه على الحاكم وجه القضاء . ومع الاشتباه لا يمكن الحكم .

كما استأنسوا بما روى أن الرسول عليه السلام قال لعلى رضى الله عنه حين استقضاه على اليمن : لا تقض لأحد الخصمين بشىء حتى تسمع كلام الآخر . فإنك إذا سمعت كلام الآخر علمت كيف تقضى وقد سبق .

وفى كتب الفقه فى باب القضاء كلام كثير وجدل طويل وخاصة فى المحلى لابن حزم[3] ، والذى يعنينا هنا مجرد بيان أثر اختلاف منهج كل من المدرستين على الأحكام الفقهية . ففقهاء مدرسة الحديث يعتمدون على الآثار المروية ، بينما يعتمد الحنفية على الأدلة العقلية ويتأولون الآثار .

كما تجد أن الحنفية هنا قد راعوا جانب الخصم الغائب وتمسكوا بصون القضاء عن الالغاء بقدر الامكان بينما يعنى الآخرون بجانب الخصم الحاضر كى

(١) سورة المائدة آية ٨

(٢) ٢٠ ، ٢٢ من كفاية المتخصصين

(٣) جـ ٩ ص ٤٤٧/٤٥٢ مسألة رقم ١٧٨٠ ، وانظر ما يتعلق بالموضوع من بحوث فى كفاية المتخصصين من صفحة ٢٧–٥٦ .

لا يضيع حقه . وخاصة أن الغائب باق على حجيته وله أن يطعن فى الحكم عند قدومه . وهذا فيما نرى أشبه بالفقه ما دم استحال على صاحب الحق التعرف على مكانه وإعلانه .

٥ – **العقد غير الصحيح** : فقهاء مدرسة الحديث يرون أنه لا ينعقد به عقد ولا يترتب عليه أثره الشرعي سواء أكان منشأ عدم الصحة خللاً فى صيغة العقد ، أو فى محله ، أو فى العاقدين ، أو فى وصف اتصف به يخرجه عن مشروعيته ؛ فعقد المجنون والمعتوه والصبى المميز كلها سواء ، والتعاقد على الميتة كالتعاقد على شاة بثمن مؤجل لوقت الميسرة ، وجعل الخمر محلا للعقد كجعله ثمنا للسلعة بالنسبة للمسلم إلى غير ذلك من العقود التي اعترضها ما يخرجها عن مشروعيتها فكلها عندهم لا تنعقد ولا فرق بين تسميتها فاسدة أو باطلة .

أما فقهاء مدرسة الرأى – الحنفية – فيفرقون بين ما إذا كان عدم صحة العقد ناشئا عن سبب فى أصله يخرجه عن مشروعيته كبيع المجنون وبيع الشيء المباح ، وبين ما إذا كان أصل العقد صحيحا لكن لحقه وصف ينهى عنه الشارع ويخرجه عن مشروعيته كالبيع بثمن مؤجل إلى وقت الميسرة ، ويسمون الأول عقدا باطلا والثانى عقدا فاسدا .

والعقد الباطل لا وجود له ولا انعقاد ، ولا عبرة بوجود صورة العقد فى الخارج بين المتعاقدين إذ العبرة بالوجود المعتبر شرعا ، أما العقد الفاسد وهو ما وجدت أركانه صحيحة وتحقق معناه ووجد القصد إليه لكن اتصل بالعقد وصف منهى عنه شرعا كأن يوصف البيع بالتأقيت ، أو أن يكون الثمن مالا غير متقوم شرعا أو أن يكون الثمن مجهولا جهالة فاحشة . فإنه يكون له وجود شرعى معتبر . لكن لما اتصل به أمر أو وصف غير مشروع يجعل العقد منهيا عنه لما اتصف به فان الشارع نهى عنه وألزم بفسخه إلا إذا حدث فى محل العقد ما يمتنع معه الفسخ .

ومنشأ هذا الخلاف بين المدرستين . أن غير الحنفية ينظرون إلى نهى الشارع نفسه من غير اعتبار لسبب النهى ، ويستدلون بقول الرسول عليه السلام : «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد ، ومن أدخل فى ديننا ما ليس منه

فهو رد [1]

أما فقهاء الحنفية فانهم ينظرون إلى السبب الذى من أجله كان نهى الشارع . فان كان يرجع إلى أصل العقد كان باطلا ، وإن كان يرجع إلى وصف لحق بالعقد كان فاسدا بمعنى أن العقد موجود لكن لا يترتب عليه أثر برغم وجوده الشرعى لنهى الشارع عن الوصف الذى لازمه وقالوا : إن النهى يستلزم دائما البطلان كالبيع وقت صلاة الجمعة فانه منهى عنه وأثر النهى الكراهة لا التحريم ، ومن ذلك نهى الرسول عليه السلام أن يبيع الرجل على بيع أخيه . . . على ما بيناه فى موضعه [2] .

وقد ظهر لك أن الحنفية يبحثون عن الأسباب والعلل ولا يقفون عند ظواهر النصوص ويعتمدون فى استدلالهم على العقل والقياس . بينما الآخرون يغلب على طابعهم الاستدلال بالمنقول والأخذ بأخبار الآحاد .

٦ - **الولاية فى عقد الزواج** : يتفق الفقهاء على أن الرجل البالغ العاقل له أن يزوج نفسه ويباشر عقد الزواج ، والشيخان من الحنفية وإن كانا يريان استحباب مباشرة الولى عقد زواج موليته البالغة العاقلة . فانهما يجيزان لها أن تباشر عقد زواجها بنفسها ، وأن تنوب عن غيرها فى مباشرة عقد الزواج ذكرا كان من تنوب عنه أو أنثى .

غير أنهم اشترطوا لنفاذ عقدها لنفسها إذا كان لها عاصب أن يكون الزوج كفئا وألا يقل مهرها عن مهر المثل . واستدلوا على جواز مباشرة الفتاة البالغة العاقلة لعقد الزواج بالقياس فقاسوا مباشرة ذلك على مباشرتها لشئونها المالية وقالوا : إنه بالاتفاق يحق لها التصرف بنفسها فى أموالها فان تتصرف فى أمر يتعلق بنفسها أولى ، كما استدلوا بأن القرآن أسند عقد الزواج إلى المرأة فى قوله تعالى : « فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » [3] مما يفيد اختصاصها

(١) رواه الشيخان البخارى ومسلم ، وأبو داود وابن ماجه كما رووا عن عائشة رضى الله عنها الحديث بلفظ من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد » الجامع الصغير بشرح العزيزى حـ ٣ ص ٢٩٨ . كما رواه بهذا اللفظ أحمد فى مسنده أيضا .

(٢) المدخل للفقه الإسلامى صفحة ٦٠٣/٦٠٨ الطبعة الأولى .

(٣) سورة البقرة آية ٢٣٢

باجرائه ما لم يقم دليل على خلافه . واستدلوا من السنة بما روى عن الر سول عليه السلام أنه قال[1] : « الأيم أحق بنفسها من وليها ، والبكر تستأمر فى نفسها وإذنها صماتها » والأيم هى من لا زوج لها وأريد بها فى الحديث الثيب ، وقالوا : ما دام الحديث صريح فى ضرورة استئذان البكر ومشورتها وما دامت تملك إجازة العقد وفسخه فانها بالقياس يحق لها أن تباشر العقد بنفسها .

بينما غيرهم من الفقهاء لا يجيزون فى الجملة للمرأة البالغة مباشرة عقد الزواج مطلقا لا لنفسها ولا لغيرها وإنما يباشره عنها وليها على تفصيل بينهم ويستدلون من السنة بما رواه أبو هريرة – وهو ممن لا يعرفون بالفقه من الصحابة – « لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها »[2] ، وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو موسى « لا نكاح إلا بولى أىّ امرأة تزوجت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فان لم يكن لها ولى فالسلطان ولى من لا ولى له[3] » ، وقالوا إن القرآن أضاف النكاح إلى الأولياء فى قوله تعالى : « وأنكحوا الأيامى منكم[4] . . . » ، وقالو . إن قوله تعالى : « فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » الخطاب فيها للأولياء فلو لم يكن لهم حق مباشرة العقد لما نهوا عن العضل[5]

٧ – **اقسام الحكم الاقتضائى** : – الحكم الشرعى هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل الاقتضاء أو التخيير أو الوضع ، والمراد بالاقتضاء الطلب ، وهو كما يرى غير الحنفية أربعة أنواع لأنه إما أن يكون طلب فعل أو طلب ترك ، وكل منهما إما أن يكون جازما أو غير جازم ، فطلب الفعل

(١) رواه أحمد فى مسنده ومسلم فى صحيحه والترمذى والنسائى وابن ماجه وأبو داود عن ابن عباس انظر الجامع الصغير بشرح العز زى ج ٢ ص ١٣٨ كما رواه الدارمى ومالك فى الموطأ . وروى مسلم وأحمد « لا تنكح الأيم حتى تستأمر » . وروى البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه « لا تنكح البكر حتى تستأمر » .

(٢) رواه ابن ماجه . انظر نيل الأوطار ج ٦ ص ١٣٥ .

(٣) رواه البخارى . والدارمى وأبو داود والترمذى وابن ماجه وأحمد « لا نكاح إلا بولى » وقال العزيزى نقلا عن المناوى إن حديث لا نكاح إلا بولى متواتر . ورواه أحمد والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجه والحاكم عن أبى موسى الأشعرى ورواه ابن ماجه عن ابن عباس . انظر السراج المنير ج ٣ ص ٤٤١ ونيل الأوطار ج ٦ ص ١٣٥

(٤) سورة النور آية ٣٢

(٥) وقد بينا تفصيل ذلك فى كتابنا أحكام الأسرة فى الإسلام الجزء الأول من ١٩١/١٩٧ الطبعة الثانية .

الجازم يترتب عليه الوجوب ، وطلب الفعل غير الجازم يترتب عليه الندب . وطلب الترك الجازم يترتب عليه التحريم ، وطلب الترك غير الجازم يترتب عليه الكراهة ، وعلى هذا فالحكم الاقتضائى يتناول عند الأصوليين من مدرسة الحديث أربعة أنواع : الوجوب والندب والحرمة والكراهة .

أما مسلك الحنفية فى هذا فمختلف تبعا لغوصهم وراء المعانى والبحث عن الأسباب والعلل فقالوا : إن الطلب الجازم إن كان دليله قطعيا فى الثبوت والدلالة سمى فرضا ، وإن كان دليله ظنيا سمى واجبا ، والفرض لازم اعتقادا ومن أنكره قولا واعتقادا كان كافرا . أما الواجب فانه لازم عملا فقط ولا يكفر منكره . كما أن ترك الفرض يبطل العمل ، وأما ترك الواجب فان العمل يكون معه صحيحا إلا أنه ناقص . بينما الفرض والواجب عند غير الحنفية مترادفان .

كما أن الحنفية يقسمون الحكم الاقتضائى الآمر على سبيل الجزم إلى قسمين : فان كان مما واظب الرسول على فعله ولم يتركه من غير عذر إلا نادرا سموه سنة مؤكدة ، وإلا فان كان صلوات الله عليه تركه كثيرا دون عذر سموه سنة غير مؤكدة ويعبرون عنها أحيانا بالمندوب والمستحب وبالنفل . بينما هو عند غير الحنفية شيء واحد . وعلى هذا فطلب الفعل عند الحنفية يندرج تحته الفرض والواجب والسنة المؤكدة والمندوب أى أنهم أوجدوا مرتبة فوق المندوب ، كما شققوا الواجب وجعلوا منه مرتبة عليا هى الفرض .

أما الحكم الاقتضائى الناهى فإن كان على سبيل الجزم فان محمد بن الحسن ينظر فى دليل النهى فان كان قطعيا أنتج التحريم وإن كان بدليل ظنى أنتج الكراهة التحريمية . أما إذا كان طلب الترك على غير سبيل الجزم فانه ينتج الكراهة التنزيهية وعلى هذا فالمكروه تحريما عنده منزلته من الحرام بمنزلة الواجب من الفرض . لكن الشيخين جعلوا طلب الترك على غير سبيل الجزم هو الذى من قسمين : المكروه كراهة تحريمية ، والمكروه كراهة تنزيهية . وقد بينا تفصيل ذلك فى موضعه [1] .

ونكتفى هنا بما عرضنا وكتب الفقه مليئة بالمسائل الفقهية التى احتدم الجدل

(١) راجع لنا مباحث الحكم عند الأصوليين صفحة ٦٣/٦٧

والخلاف فيها بين هاتين المدرستين ، ومن ذلك المنافع والحقوق وماليتها وإرثها ، والوصية للوارث . وتطليق القاضى ، والايلاء وهل يعتبر طلاقا أم مجرد يمين إلى غير ذلك من المسائل والصور المبينة فى كتب الفقه .

ومن هذا العرض السريع لمدرسة الحديث بما فيها مدرسة المدينة ، ومدرسة الرأى بالكوفة نجد أن كلتا المدرستين تأخذ بالحديث وبالرأى ، غير أن فقهاء المدينة فى ذلك الحين يقدمون ما عليه أهل المدينة ، ويعدّون الحديث الذى من أخبار الآحاد ، ولا يتفق مع ما جرت عليه سنة أهل المدينة ، وما أجمعوا عليه دونها فى الاعتبار ، بينما يقدم عليه فقهاء الرأى بالكوفة القياس أحيانا أما باقى فقهاء مدرسة الحديث فانهم يقدمون كل ما صح من السنة عموما على كل من عمل أهل المدينة والقياس .

على أن الرأى المستعمل فى هاتين المدرستين فى هذا العصر لم يكن محددا بحدود ثابتة إلا الحدود الدينية والخلقية المأخوذة من القرآن والسنة ، ولم يكن الراى بمدرسة المدينة نابعا من العراق ومتأثرا به [1] ، وإنما هو قديم فيها ومتأثر ببيئتها ، وكان طابع الرأى فيها أساسه المصلحة . بينما هو فى مدرسة الكوفة يعتمد على القياس فى غالب الأحوال .

كما أن فكرة الاجماع عند فقهاء المدينة من مدرسة الحديث كانت تتحقق بما عليه عمل أهل المدينة ، بينما هى عند الآخرين لا بد لتحققها من اتفاق جميع المجتهدين فى الأمة فلا يتحقق الاجماع عندهم باتفاق فقهاء المدينة وحدهم .

كما أن آراء الفقهاء السبعة بالمدينة [2] كانت أقرب إلى السنة النبوية لقيامها فى مدينة الرسول وبعدها عن المؤثرات الخارجية بخلاف مدرسة الكوفة . فقد كانت آراء فقهائها [3] تصدر فى أجواء أوسع حرية من جو التقليد المدنى ،

---

(١) خلافا لما يقوله الحجوى الثعالبى من أن الرأى فى المدينة وفد اليها من العراق عن طريق ربيعة انظر الفكر السامى ٢/ص ٩٤ .

(٢) ابن المسيب ، وابن يسار ، والقاسم حفيد أبى بكر ، وابن الحارث بن هشام ، وعروة بن الزبير ، وعبيدالله بن عتبة وخارجة بن زيد بن ثابت ، أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٣ وقد سبق ذكرهم .

(٣) ومن أشهرهم علقمة بن قيس النخعى ، والأسود بن يزيد ، ومسروق بن الأجدع ، وعبيدة بن عمرو ، وشريح بن الحارث ، والحارث الأعور . على ما بينا قبل .

وتتفق مع تطور الحياة الفكرية التى تعرضت لها العراق .

الاختلافات الفقهية وأثرها فى الفقة :

الاختلاف فى الرأى ما دام بعيدا عن العقيدة وأصول الدين ومبادئه الضرورية فانه يجب ألا يكون سببا فى الفرقة والانقسام ، أو مثارا للنزاع وخاصة أن الفقهاء جميعا يأخذون أحكامهم من أصل متفق عليه وإن اختلفوا فى فهم مقاصده ودلالة ألفاظه ؛ لأن من طبيعة البشر تفاوت الفهم والقدرة على الاستيعاب ، بل الاختلاف هنا دليل على النضج الفكرى ويجلىّ الموضوعات .

وينبغى أن يتسع أفقنا لتفهم كل الآراء ، وأن تتسع صدورنا لكل الأشخاص ما دامت الغاية واحدة والبحث العلمى مباحا لكل من هو أهل له وينشد الحق . فمن بحث وثبت عنده الحكم المختلف فيه وقام فى نظره الدليل . أخذ به وطرح الرأى المخالف فى هوادة دون تسفيه أو تشهير ، وقد كان السلف الصالح إذا استطاعوا أن يصلوا بالاقناع والحجة والبينة إلى الاتفاق فى شىء مما اختلفوا فيه فبها ، وإلا فيحتفظ كل منهم بما يراه ويعذر الآخرين ويحسن الظن بهم ، وكان يرى كل واحد منهم عند الاختلاف فى مسألة فقهية أن رأيه صواب يحتمل الخطأ وأن رأى غيره خطأ يحتمل الصواب .

وينبغى أن نشير أيضا إلى أن الاختلاف إنما تنشأ عنه أقوال فقهية يعتد بها ، ويفتح الأفق أمام كل باحث . ما دام ذلك كان نتيجة اجتهاد صادر ممن هو أهل له وصادف محله ، وكان فيما يسوغ فيه الاجتهاد ، أما إذا حدث الاجتهاد من غير أهله أو فى غير محله ، أو كان فى مقابلة نص بين لا احتمال فيه فما هو إلا إحداث أمر فى دين الله ليس منه ويكون ذلك خلافا لا اختلافا [1] وينبغى أن يرد دون اعتبار لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : من أحدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد .

كما ينبغى أن نعرف أن الشريعة كلها كما يقول الشاطبى [2] ترجع إلى

(١) فى الواقع إن معرفة الخلاف من الاختلاف أو تبين الحد الفاصل بينهما من الصعوبة بمكان ولا يقدر على معرفته إلا المجتهدون ، فلا ينبغى الإسراف فى القول واتهام الفقهاء بأن أقوالهم خلاف لا اختلاف لمجرد مخالفتها لمذهب الناقد أو رأيه .

(٢) الموافقات جـ ٤ ص ٦٤/٧٢ فقد بحث الموضوع وأفاض فيه فارجع إليه .

قول واحد فى فروعها مهما كثر الخلاف ، كما أنها فى أصولها كذلك ترجع إلى قول واحد بمعنى أنه لا يوجد فيها ما يفهم قولين متناقضين ، وإنما أدلتها سالمة من التعارض فى ذاتها رغم وجود التعارض ، والاختلاف فى فهم المتأمل فيها وظنه . يدل على هذه الدعوى قول الله تعالى [1] : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » ، وقوله جل شأنه [2] : « فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول » فرد المتنازعين إلى مصدر التشريع ليرتفع الخلاف ، وقوله تعالى [3] : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات » أى من بعد ما جاءتهم الشريعة ، كما أنه لو كان فى الشريعة اختلاف لترتب عليه التكليف بالمتناقضين . افعل الشىء ولا تفعله ، وهذ يؤدى إلى التكليف بما لا يطاق ولا يفهم معه مقصد الشارع .

والشريعة غير الفقه إذ الشريعة مجموعة الأوامر والنواهى التى يشرعها الله للأمة على يد رسول منها . أما الفقه فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من النصوص أو القواعد العامة ، وما دامت الأحكام الفقهية فى الغالب طريقها الاجتهاد والاستنباط ، والناس متفاوتون فى هذا تبعا لاختلاف طاقتهم ، والبيئة التى تأثروا بها فان ما يستنبطونه من الأحكام يكون مختلفا تبعا لذلك . ولذا قيل : إن أغلب أحكام الفقه ظنية .

وما كان اختلاف الفقهاء مفسدا ولا ضارا ، وإنما كما تروى كتب الأثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهديتم [4] » كما تروى عنه : « اختلاف أمتى رحمة [5] ، أى اختلافهم الناشىء عن اجتهاد

(١) سورة النساء آية ٨٢

(٢) سورة النساء آية ٥٩

(٣) سورة آل عمران آية ١٠٥

(٤) والذى وقفنا عليه فى الجامع الصغير ج ٣ ص ٣٨٧ على ما رواه أحمد فى مسنده عن أبى موسى الأشعرى « النجوم أمَنَة للسماء فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد ، وأنا أمنة لأصحابى فإذا ذهبت أتى أصحابى ما يوعدون ، وأصحابى أمنة لأمتى فإذا ذهب أصحابى أتى أمتى ما يوعدون . ورواه مسلم .

(٥) رواه نصر المقدسى فى كتاب الحجة والبيهقى فى الرسالة الأشعرية بغير سند . وأورده الحليمى والقاضى حسين وامام الحرمين . قال السيوطى : لعله خرج فى بعض كتب الحفاظ التى لم تصل إلينا . قال ←

ونظر فيه رحمة واسعة » ، ويقول عمر بن عبد العزيز [1] : ما أحب أن أصحاب رسول الله لا يختلفون لأنه لو كان قولا واحدا لكان الناس فى ضيق ، وأنهم أئمة يقتدى بهم ، فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنة . فالاختلافات الفقهية كانت نتيجة دراسة عميقة لمعانى الكتاب والسنة ، ونظر فى روح الشريعة وقواعد الإسلام العامة .

ونحن إذا تتبعنا القوانين الوضعية فى مختلف العصور لوجدناها فى الغالب تأتى بأحكام كلية ثم يأتى الشراح فتتباين وجهات نظرهم تبعا لاختلاف أفهامهم واتجاهاتهم . ثم ينتج عن اختلاف الفهم والتطبيق اختلاف الأحكام مع أن مصدر الأحكام واحد متفق عليه فى ذاته وهو النص القانونى .

واختلاف الفقهاء أمر يتفق مع طبيعة الاجتهاد ، وأنه نتيجة حتمية لذلك ، وأن الفقهاء جميعا يحومون حول قصد الشارع كل يبتغى الوصول إليه ، وكل مجتهد يعتقد أن ما وصل إليه هو الحق [2] وهو قصد الشارع ، ولذا فإن كل مجتهد يثبت لنفسه قولا واحدا لا قولين معا [3] ، والمجتهد على كل مثاب .

وأساس بحث هذا الموضوع فى الواقع هو هل لله سبحانه وتعالى فى كل مسألة حكم قد يصل إليه بعض الناس ولا يصل إليه البعض الآخر ، فيكون الحق الذى

العزيزى : وفعلا فقد اسنده البيهقى فى المدخل وكذا الديلمى فى الفردوس من حديث ابن عباس لكن بلفظ : اختلاف أصحابى رحمة . ثم قال والحديث ضعيف . السراج المنير على الجامع الصغير جـ ١ ص ٧٠

(١) الاعتصام للشاطبى جـ ٣ ص ١٠

(٢) يختلف علماء الكلام وأصول الدين فى أن الحق واحد أو متعدد . وسنتناول ذلك عند الكلام عن الاجتهاد . وقد فصلت القول فى ذلك فى كتابنا مباحث الحكم عند الأصوليين .

(٣) قد يرد فى كتب الفقه المختلفة عن بعض الأئمة ما يشعر بأن له أكثر من قول فى المسألة الواحدة فيقال وعن أبى حنيفة – مثلا – روايتان فى هذا . ومرجع هذا فى الواقع اختلاف الرواية نفسها إذ قد يغير الامام رأيه ويعدل عنه الى غيره فيسمع البعض هذا الرأى الأخير ويدونه عنده دون أن يعلم بالرأى الأول ، بينما قد سمع الرأى الأول البعض الآخر ودونه دون أن يعلم بالعدول عنه فيظهر بعد ذلك عند جمع الأحكام وتدوينها أن الامام قال بهذين الرايين على ما ذكرنا فى كتابنا المدخل للفقه الاسلامى الطبعة الثالثة ص ١٥٠ ، وعلى ما أوضحه أستاذنا الشيخ السنهورى فى مذكراته عن تاريخ الفقه التى قام بتدريسها لطلاب دبلوم الشريعة بكلية حقوق القاهرة .

ينشده المجتهدون واحدا ، ومن هداه إليه اجتهاده قد أصاب الحق . أو أن الحكم – فيما يسوغ فيه الاجتهاد من الظنيات . هو ما يؤدى إليه اجتهاد كل مجتهد وعلى هذا فان الحق الذى ينشده المجتهدون متعدد على ما سنبينه بعد .

ومهما يكن أمر الخلاف النظرى بين المذاهب فانه لم يمس لب الإسلام ، ولم يكن فى أمر علم من الدين بطريق قطعى ، ولا فى أصل من أصوله . فلم يكن هناك خلاف حول وحدانية الله ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ، ولم يكن هناك خلاف فى أصول الفرائض كالصلوات الخمس وصوم رمضان ووجوب الزكاة . ونحو ذلك من القواعد العامة التى هى من أسس التشريع ، وإنما الاختلاف فى أمور لا تمس هذه الأركان والأصول .

يقول الشاطبى[1] : إن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للانظار ومجالا للظنون وقد ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة فالظنيات عريقة فى إمكان الاختلاف لكن فى الفروع دون الأصول وفى الجزئيات دون الكليات فلذلك لا يضر هذا الاختلاف .

ثم يقول : وقد جعل جماعة من السلف الصالح اختلاف الأمة فى الفروع ضربا من ضروب الرحمة ؛ فقد روى عن القاسم بن محمد أنه قال : لقد نفع الله باختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى العمل . لا يعمل العامل بعلم رجل منهم إلا رأى أنه فى سعة . وروى ابن وهب عن القاسم أيضا أنه قال : لقد أعجبنى قول عمر بن عبد العزيز : ما أحب أن أصحاب محمد لا يختلفوا لأنه لو كان قولا واحدا لكان الناس فى ضيق ، وإنهم أئمة يقتدى بهم .

ومعنى هذا فتح باب الاجتهاد لأهله وجواز الاختلاف فيه لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة .

---

(١) الاعتصام جـ ٢ ص ١٦٨ فما بعدها .

الفصل الثالث

أسباب اختلاف الفقهاء[1] وتباين مناهجهم

تمهيد : —

لم يكن من سبيل — كما قلنا — إلى وجود اختلاف بين الصحابة فى الاحكام الفقهية فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بين ظهرانيهم يشرع لهم ويرجعون إليه ، أما بعد وفاته فقد وجدت أسباب متنوعة أدت إلى اختلاف النظر وتباين الاتجاه ، وقد يكون للسياسة دخل فى هذا ، كما يكون لاختلاف الأجناس والثقافات أثر كبير أيضا ، فقد وجدنا مفكرين يفكرون فى العقائد الإسلامية تفكيرا فلسفيا ، ومفكرين ممن أسلموا من أهل الديانات الأخرى كانوا يفكرون فى الحقائق الإسلامية فى ضوء اعتقاداتهم القديمة ، وهؤلاء منهم من كان مخلصا ، ومنهم من كان مغرضا ، على أن الاختلافات الفقهية كان نطاقها فى عصر الصحابة محدودا — على ما أشرنا — ثم اتسع شيئا فشيئا تبعا لتزايد أسباب الاختلاف المؤثر فى الاستنباط الفقهى والتى ترجع إلى الآتى :

١ — كون المصدر دليلا أو غير دليل .

٢ — اختلافهم فى ثبوت الدليل أو عدم ثبوته .

٣ — اختلافهم بعد ذلك فى الثقة بالراوى وعدم الثقة به . فيتبع ذلك الأخذ بروايته أو العدول عنها وعدم اعتبارها .

٤ — اختلافهم فى مفاد النص إذا كانت دلالته ظنية بأن كان اللفظ مشترك أو مترددا بين حمله على الحقيقة أو على نوع من أنواع المجاز .

٥ — اختلافهم فى الترجيح أو الاهدار عند التعارض بين ظواهر النصوص

٦ — اختلافهم فى إعمال النص باطلاقه أو تقييده بالقيد الوارد فى نص آخر

٧ — اختلافهم فى مفاد الأمر ودلالته على الفور والتراخى والمرة والتكرار

٨ — اختلاف البيئة والعادة وتغاير العرف بين الناس باختلاف الأقطا

---

(١) راجع تفصيل ذلك فى كتاب مذاهب الفقهاء للدهلوى ، وبداية المجتهد لابن رشد فى أول الكتاب والأحكام لابن حزم ، والموافقات للشاطبى . وأسباب اختلاف الفقهاء للشيخ على الخفيف .

وتغاير الأزمان . ويقول الشيخ خلاف[1]: إن اختلاف الأحكام الفقهية بين الصحابة ترجع إلى عدة أسباب :

أولا : أن أكثر نصوص الأحكام فى القرآن والسنة ليست قطعية الدلالة .

ثانيا : أن السنة لم تكن مدونة ولم تجتمع الكلمة على مجموعة منها بل كانت تتناقل بالرواية والحفظ ، وربما علم منها المفتى فى مصر ما لم يعلمه المفتى فى بلد آخر وكثيرا ما كان يرجع المفتى عن فتواه إذا علم فيها سنة .

ثالثا : إن البيئات التى يعيشون فيها مختلفة والمصالح والجهات التى يشرعون لها متفاوتة . . .

ثم قال[2] : ولم تقف أسباب اختلاف الأئمة المجتهدين فى القرن الثانى عند هذه الأسباب بل جاوزتها إلى أسباب تتصل بمصادر التشريع من طريق الوثوق بالسنة ونظرتهم لاجتهاد الصحابى وقوله وموقفهم من القياس ، كما تتصل بالنزعة التشريعية فقد وقف البعض عند الحديث وفتاوى الصحابة ، بينما أمعن آخرون النظر فى مقاصد الشرع .

كما تتصل بالمبادئ اللغوية التى تطبق فى فهم النصوص فنهم من رأى أن النص حجة على ثبوت حكمه فى منطوقه ، وعلى ثبوت خلاف حكمه فى مفهومه المخالف ، ومنهم من لم ير هذا ، ومنهم من رأى العام الذى لم يخصص قطعى فى تنــاول جميع أفراده ، ومنهم من رأى أنه ظنى ، ومنهم من حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم ولو اختلف السبب ومنهم من رأى قصر حمله عليه على حالة اتحاد الحكم والسبب . وبذا لم يكن اختلافهم فى الفتاوى والفروع فقط بل كان اختلافا أيضا فى أسس التشريع وخططه .

ويقول أستاذنا الشيخ السنهورى[3] : إن اختلاف الفقهاء المجتهدين يرجع إلى اختلافهم فى كون المصدر دليلا أو غير دليل ، واختلافهم فى ثبوت المصدر

(1) خلاصة تاريخ التشريع الإسلامى الطبعة التاسعة وعلم أصول الفقه ، ومصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ٤٢/٤٣

(2) خلاصة تاريخ التشريع ص ٧٢ .

(3) مقدمة موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الاسلامى جـ ١ ص ١٩

أو عدم ثبوته ، واختلافهم فى الترجيح عند التعارض ، واختلافهم فى أنواع الدلالات وسائر طرق الاستفادة . ثم يأتى بعد كل هذا تفاوتهم فى الاحاط وفى الافهام وملكة الاستنباط وكمال الذوق الفقهى .

هذه هى الأمور الرئيسية التي ترجع إليها أسباب اختلاف الفقهاء . ثم قال : هذه الأسباب قد عرض لها ابن حزم فى كتابه الأحكام وابن تيمية فى كتاب رفع الملام ، وقال كل منهما إنها عشرة . أما الشاطبى فقد روى فى الموافقات أن ابن السيد وضع فيها كتابا وحصرها فى ثمانية .

وإننا سنتكلم فى مبحث على أسباب الاختلاف فيما ورد فيه نص ، ثم في مبحث آخر نعقب بأسباب الاختلاف فيما لم يرد فيه نص .

المبحث الأول

أسباب الاختلاف فيما ورد فيه نص

كان القرآن محفوظا فى الصدور مدونا فى الرقاع فلم يكن شيء من نصوص محل شك ، ولا محلا للاختلاف من ناحية ثبوته أما من ناحية دلالته فان الناظ فى النصوص القرآنية يجد الكثير مما يتعلق بالأحكام الشرعية يحتاج إلى بيان وتفس بأن يكون اللفظ مجملا يحتاج إلى اظهار ، أو خفيا يحتاج إلى تفسير ، أو مشك يحتاج إلى بيان .

فأمر الشارع للمكلفين بالصلاة والزكاة فى قوله تعالى[1] : « وأقيموا الصلا وآتوا الزكاة » مجمل يحتاج إلى بيان أوقات الصلاة فى اليوم والليلة وعدد ركعا كل صلاة وهيئتها ، كما يحتاج إلى بيان مقدار ما تجب فيه الزكاة وما يجب إخراجه

وكذلك فان قوله تعالى[2] : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فانه مجمد يحتاج إلى بيان البيوع الحلال وما يشترط فى ذلك ، كما يحتاج إلى بيان حقيق الربا المحرم .

(١) سورة البقرة آية ٤٣

(٢) سورة البقرة آية ٢٧٥

ومن ذلك قوله تعالى [1] : «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما . . . » فانه مجمل يحتاج إلى بيان ما يجب فيه القطع هل اليد اليمنى أم اليسرى ، وموضع القطع من اليد ، وما يتعلق بذلك كمقدار المسروق وكونه من حرز إلى غير ذلك .

وإن من شأن السنة أن تقوم بالبيان فالله تعالى يقول [2] : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » ، ويقول [3] : « وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه » ، ويقول [4] : « لقد مَنّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة . . . » ، والرسول فى هذا البيان لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى . يدل على ذلك قول الله سبحانه [5] : « ثم علينا بيانه » وكذا ما ورد فى السنة من أن الوحى كان ينزل على رسول الله ويحضره جبريل بالسنة تفسر ذلك .

والبيان يكون بالسنة القولية كما يكون بالسنة الفعلية ، والبيان بالسنة الفعلية محل خلاف فالجمهور على جوازه بينما يروى [6] عن الكرخى من الحنفية وأبى اسحاق الماروزى من الشافعية أنه لا يجوز ، فأفعال النبى صلى الله عليه وسلم عند الجمهور موجبة للأمر ، لأن الأمر إنما يكون بالعبارة وبالأفعال على ما بيناه فى موضعه [7] . والسنة التى تفسر مجمل القرآن أو تخصص عاما فيه أو تقيد مطلقا ، أو تعين أحد معانى المشترك هى سنة تفسيرية مبينة لمعانى القرآن .

ومن البيان بالسنة الفعلية قوله عليه السلام فيما رواه مالك بن الحورث : « صلوا كما رأيتمونى أصلى [8] » وقوله فيما رواه جابر : لتأخذوا عنى مناسككم [9]

---

(١) سورة المائدة آية ٣٨

(٢) سورة النحل آية ٤٤

(٣) سورة النحل آية ٦٤

(٤) سورة آل عمران آية ١٦٤

(٥) سورة القيامة آية ١٩ .

(٦) راجع ارشاد الفحول للشوكانى ص ١٧٣ . وقد عبر كل من الآمدى فى كتابه الأحكام ، والكمال بن الهمام فى كتابه التحرير وشرحه التيسير عن القائلين بعدم الجواز بأنهم شذوذ .

(٧) راجع لنا فى ذلك كتاب الأمر فى نصوص التشريع الاسلامى ودلالته على الأحكام ص ٦٦ فما بعدها ضمن الكلام عن مفهوم الأمر من ص ١٠٤/٣٧

(٨) رواه البخارى والدارمى وأحمد فى مسنده انظر نيل الأوطار ج ٢ ص ١٩٥

(٩) رواه مسلم عن جابر كما رواه أحمد والنسائى وقد سبق الكلام عنه انظر أيضا نيل الأوطار ج ٥ ص ٧٤

فقد ذهب جمهور الفقهاء والأصوليين على أن فعل الرسول إذا كان بيانا للمجمل فانه يجب فيه الاتباع فتكون المتابعة فى هذا لازمة .

ومن البيان بالسنة القولية ما روى عنه من أنه لا قطع فى سرقة ما قيمته أقل من عشرة دراهم . إلى غير ذلك الشىء الكثير ، على أن ذلك قد يكون مجالا للاختلاف أيضا فى ثبوت النص النبوى المبيّن أو نحو ذلك .

الاختلاف بسبب السنة : —

أما السنة فقد قلنا إنها لم تكتب فى عصر الرسول ، ولم يحرص الصحابة على حفظها حرصهم على حفظ القرآن ، فضلا عن أن الرسول صلى الله عليه وسلم أذن لهم فى روايتها بالمعنى لمن يطمئن إلى إصابة المعنى فقد روى عن عبدالله بن سلامة أن رجلا شكا إلى النبى فقال يا رسول الله : تحدثنا بحديث لا نقدر أن نسوقه كما سمعنا . فقال : إذا أصاب أحدكم المعنى فليتحدث [١] .

وقد كانت السنة تصدر غالبا عند ما يتطلبها البيان —كما قلنا — أو تدعو إليها الحاجة إذ يحدث ذلك وهو عليه السلام فى بيته أو فى المسجد أو فى مكان آخر غير ذلك سواء فى الحضر أو السفر فيسمعها بعض من الصحابة دون البعض من غير إعداد ولا ترتيب وإنما تبعا للظروف ، ومن يصادف وجودهم معه ، وقد يسمعها جمع غفير أو نفر قليل .

وقد أدى ذلك إلى تفاوت الصحابة فى حفظ السنة واستيعابها . فنهم المكثر تبعا لملازمته للرسول فى أوقات كثيرة [٢] ، ومنهم المقل فضلا عن أن السنة لا يتعبد بتلاوتها كالقرآن . فقد يعرف بعضهم شيئا منها ولا يتكلم بما يعرف لأنه لم يسأل ولم يوجد أمامه ما يقتضى ذكرها ، ولم يروها إلا واحدا أو نفرا قليل ، ومن يتكلم بها فقد تكون روايته لها بالمعنى — على ما قلنا — وقدرتهم على

---

(١) وروى واثلة بن الأسقع أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : لا بأس بالحديث قدمت فيه أو أخرت إذا أصبت معناه الجامع الصغير ج ٣ ص ٤٢٢ . ويروى الدارمى فى المقدمة أن الحسن كان إذا حدث قدَّم وأخَّر .

(٢) جاء فى صحيح مسلم أن أبا هريرة قال : يقولون إن أبا هريرة قد أكثر فى الحديث ، ويقولون ما بال المهاجرين والأنصار لا يتحدثون مثل أحاديثه ؟ وسأخبركم عن ذلك . إن اخوانى من الأنصار كان يشغلهم عمل أرضهم وأما اخوانى من المهاجرين فكان يشغلهم الصفق فى الأسواق ، وكنت ألزم رسول الله على ملء بطنى فأشهد إذا غابوا وأحفظ إذا نسوا .

إصابة المعنى متفاوتة تبعا لتفاوت العقول والمدارك وتفاوت المعرفة بملابساتها . فقد يشاهد بعضهم الرسول يفعل شيئا فيحمله على الإباحة ، بينما يحمله غيره على الوجوب أو الندب لما لاحظ من أمارات لم يلحظها الآخر ، وقد كان لذلك أثره فى الاختلافات الفقهية .

وإذا كان الاختلاف بينهم بالنسبة للنصوص القرآنية قاصرا على دلالة بعض الألفاظ فانه بالنسبة للسنة يتجاوز ذلك فيشمل الاختلاف فى صحة الحديث نفسه وإفادته اليقين أو مجرد الظن من ناحية ثبوته أيضا ، ويتبع ذلك اختلافهم فى وجوب العلم به أو جوازه . فاختلافهم فى السنة يرجع إلى أمرين : العلم بثبوتها ، واختلافهم فى مدلولها .

الأمر الأول : العلم بثبوتها : فبعضهم يعلم فى المسألة حديثا ويثق بروايته ، إذ ليس كل من يروى حديثا يكون موفور الثقة عند الجميع فيأخذ به ، والبعض لا يعلم بهذا الحديث ، أو يعلم به لكن لا يثق بروايته فلا يعمل به اذ من المعلوم أن الصحابة لم يكونوا جميعا ملازمين للنبى صلى الله عليه وسلم . يقول أبو هريرة رضى الله عنه : إن المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق ، وإن الأنصار كان يشغلهم القيام على نخلهم ، وكنت امرءا مسكينا أصحب الرسول على ملء بطنى[1] .

فكان رسول الله يسأل عن المسألة ويحكم بالحكم ويأمر بالشىء ويفعل الشىء فيعيه من حضر ويغيب عمن غاب عنه . فلما مات الرسول تفرق الصحابة فى البلاد . فكانت تعرض القضية فى المدينة أو فى غيرها . فان كان عند الصحابة الحاضرين أثر حُكم به وإلا اجتهد أمير تلك البلاد ، وقد يكون فى المسألة حكم عن النبى صلى الله عليه وسلم موجود عند صحابى آخر فى بلد آخر .

ومن الاختلاف بسبب عدم العلم . أن عمر بن الخطاب كان يرى أن الزوجة لا ترث من دية زوجها إلى أن كتب إليه الضحاك بن سفيان وكان أمير الرسول على بعض البوادى – يخبره أن الرسول عليه السلام ورَّث امرأة أشْيم الضبِّى من دية زوجها . فترك عمر رأيه وأخذ بما علم أنه سنة الرسول وقال : لو لم نسمع هذا لقضينا بخلافه **وورَّث الزوجة فى ديَة زوجها**

(١) رواه البخارى ومسلم فى فضائل الصحابة وأحمد فى مسنده وقد سبق .

وقد نص الحديث فيما رواه سعيد بن المسيب أن عمر قال : الدية للعاقلة لا ترث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك بن سفيان الكلابى أن النبى صلى الله عليه وسلم كتب إلىّ أن أورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها [1] قال ابن شهاب وكان قتلهم أشيم خطأ .

ويؤيد هذا ما رواه قرة بن دعموص قال : أتيت النبى صلى الله عليه وسلم أنا وعمى فقلت يا رسول الله : عند هذا دية أبى فمره يعطينيها وكان قتل فى الجاهلية . فقال : أعطيه دية أبيه . قلت هل لأمى فيها حق ؟ قال : نعم . وكانت ديته مائة من الابل . رواه البخارى فى تاريخه وذكره الشوكانى أيضا .

كما أن عمر كان يرى أن المسح على الخفين لا يتوقت بوقت فيصح لمن يلبس الخف أن يمسح عليه دون خلعه عند الوضوء مهما طال لبسه ، وتبعه فى ذلك كثيرون ، وسندهم فى ذلك ما رواه أبىّ بن عمارة : قال : قلت يا رسول الله نمسح الخفين ؟ قال : نعم . قلت : يوما ؟ قال : أو يومين . قلت : وثلاثة ؟ قال : وما شئت [2] .

ولما علم عمر بأن هناك أحاديث أخرى بالتأقيت رويت عن الرسول عليه السلام فى غزوة تبوك ، وهى آخر غزوة للرسول ، ولما كان المتأخر ينسخ المتقدم . عدل عمر عن رأيه وأخذ بالتأقيت الوارد به حديث على بن أبى طالب أن الرسول صلى الله عليه وسلم جعل ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم ، وحديث عوف بن مالك الاشجعى أن النبى أمر بالمسح على الخفين فى غزوة تبوك ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم .

كما أنه كان يروى أن عبدالله بن عمرو بن العاص كان يأمر النساء بنقض شعورهن عند الاغتسال من الجنابة حتى يصل الماء إلى أصول الشعر ، ويتحقق أن الماء عم جميع الجسد لما روى عن على رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من ترك موضع شعرة من جنابة لم يصلها الماء

(١) رواه ابن ماجه فى باب الديات ورواه أبو داود فى الفرائض والترمذى فى الديات . ورواه مالك فى الموطأ . ورواه أحمد فى مسنده .

(٢) راجع النسائى فى باب الطهارة وابن ماجه أيضا وأحمد فى مسنده والترمذى فى الطهارة .

فعل الله به كذا وكذا من النار [١] » .

لكن السيدة عائشة حين بلغها ذلك عن ابن عمرو قالت : يا عجبا لابن عمرو هذا يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن ، أو مايأمرهن أن يحلقن رؤوسهن ؟ لقد كنت أغتسل أنا والرسول من اناء واحد ، وما أزيد على أن أضع على رأسي ثلاث افراغات .

كما روى فى عدم ضرورة نقض الشعر عن أم سلمة أنها قالت للرسول صلى الله عليه وسلم إنى امرأة أشد ضفر رأسى أفأنقضه لغسل الجنابة ؟ قال : لا . إنما يكفيك أن تحثى على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين [٢] ، وما كان لابن عمرو رضى الله عنه أنه يفعل ذلك لو كان يعلم بما روته كل من السيدتين عائشة وأم سلمة .

ومن هذا القبيل حكم التيمم . فقد كان عند عمار وغيره ، بينما جهله فى ذلك الحين عمر ، وابن مسعود ، وكان حكم الاستئذان عند أبى موسى ، وجهله عمر ، وكان حكم من يقدم على بلد فيه طاعون عند عبد الرحمن بن عوف وجهله عمر وأبو عبيدة ، وجمهور الصحابة وهكذا فنشأ الخلاف فى كل هذا عدم العلم بما ورد فى المسألة من سنة .

ومن اختلافهم بسبب عدم الثقة بالرواية : استحقاق المطلقة بائنا نفقة العدة وأجرة السكن . فقال عمر بن الخطاب إنها تستحق النفقة والسكنى ، وتبعه فى ذلك جمع من الصحابة ، واستندوا إلى عموم النصوص الواردة فى المطلقات من قوله تعالى [٣] : « اسكنوهن من حيث سكنتم . . » وقوله جل شأنه [٤] : « لا تخرجوهن من بيوتهن . . » والاحتباس يوجب النفقة .

بينما يرى ابن عباس أنها لا تستحق شيئا من ذلك وتبعه فى هذا البعض ، واستدلوا بحديث فاطمة بنت قيس فقد طلقها زوجها طلاقا باتا وهو غائب

(١) روى أبو داود والترمذى وابن ماجه عن أبى هريرة أن الرسول عليه السلام قال : إن تحت كل شعرة جنابة . فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة ونقل العزيزى فى السراج المنير جـ ١ ص ٤٩٩ إنه حديث ضعيف

(٢) انظر الدارمى فى الوضوء وأبو داود فى الطهارة .

(٣) سورة الطلاق آية ٦

(٤) سورة الطلاق آية ١

ولما سألته النفقة قال : والله ما لك علينا شيء . فلما سألت رسول الله قال : ليس لك عليه نفقة ، وأمرها أخيرا أن تعتد عند ابن أم كلثوم . ولما علم عمر بذلك قال : لم نسمع هذا الحديث ! . لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى حفظت أو نسيت ، كما أنكر هذا الخبر كل من عائشة وأسامة بن زيد ، وتركوا الأخذ به لعدم ثبوته عندهم وعدم ثقتهم برواية الحديث .

وذهب آخرون إلى أن لها السكنى دون النفقة على ما فصلنا القول فيه فى كتابنا الجنين والأحكام المتعلقة به فى الفقه الاسلامى (1) .

ومن ذلك أيضا اختلافهم فى المزارعة وإجارة الأرض فنهم من كان يرى جوازهما . لما روى ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر سأله اليهود أن يقرهم بها على أن يكفوه عملها ولهم نصف الثمرة فقال لهم : نقركم على ذلك ما شئنا (2) . وقد ظل الأمر على ذلك إلى ما بعد وفاته .

كما استدلوا بما رواه رافع بن خديج قال : نهى رسول الله عن المزابنة والمحاقلة (3) . وقال : إنما يزرع ثلاثة : رجل له أرض فهو يزرعها ، ورجل منح أخاه أرضا فهو يزرع ما منح منها ، ورجل أكترى بذهب أو فضة (4) .

وروى عن ثابت بن الضحاك أن الرسول نهى عن المزارعة وأجاز المؤاجرة .

روى أبو داود فى البيوع « نهانا النبى صلى الله عليه وسلم أن يزرع أحدنا إلا أرضه . وروى النسائى أن الرسول قال لمن يسأله عن المزارعة لا . ازرعها أو امنحها أخاك .

---

(1) صفحة ١٨٩/٢٠٦

(2) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه وأحمد فى مسنده .

(3) المزابنة ببيع الرطب بالتمر . والمحاقلة قبل فى بيع الزرع بالقمح أو اكتراء الأرض بالقمح . والحديث رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه والدارمى ومالك فى الموطأ . وروى البخارى عن أنس بن مالك : نهى رسول الله عن المحاقلة والمخاضرة والملاجة والمنابذة والمزابنة . وروى وغيره عن ابن عمر نهى عن المزابنة ، وروى وغيره عن أبى سعيد الخدرى نهى النبى عن المزابنة والمحاقلة . انظر الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ٣ ص ٢٩٤ .

(4) رواه ابن ماجه والنسائى وأبو داود

ومنهم من ذهب إلى عدم جواز كراء الأرض بأى وجه لما روى من أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : من كان له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكرها [1] . وذهب البعض إلى جواز اجارتها بالنقد لا بما يخرج منها ، واستندوا إلى ما روى ابن خديج قال : كنا نحاقل الأرض على عهد رسول الله فنكريها بالثلث والربع والطعام المسمى فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتى فقال : نهانا رسول الله عن أمر كان نافعا لنا ، وطواعية رسول الله أنفع لنا . نهانا أن نحاقل بالأرض فنكريها على الثلث والربع والطعام المسمى ، وأمر صاحب الأرض أن يزرعها أو يزرعها وكره كراءها وما سوى ذلك [2] .

ومنهم من منع إجارتها ببعض ما يخرج منها وأجاز إجارتها بغير ذلك لما رواه شعبة أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن أن تكرى الأرض بالثلث أو بالربع . وقد فصل القول فى ذلك ابن حزم [3] .

وهذه الآثار المتعارضة التى وردت فى هذا لا بد أن يكون بعضها ناسخا لبعضها الآخر دون أن يعلم أيهما الناسخ مع جهل ذلك ، وقد روى أن مجاهدا قال لطاووس انطلق بنا إلى ابن رافع نسمع منه الحديث عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم فانتهره وقال : انى والله لو أعلم أن رسول الله نهى عنه ما فعلته . لكن حدثنى ابن عباس وهو أعلم به منهم أن رسول الله لم ينه عنها . وهذا واضح فى أن طاووس لم يثق بما روى فى النهى عن إجارة الأرض .

ومن ذلك أيضا إجزاء التيمُّم للجُنُب : فقد روى الشيخان [4] : أنه كان من مذهب عمر بن الخطاب أن التيمم لايجزئ للجنب الذى لايجد ماء فروّى عنده عمار ابن ياسر أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر فأصابته جنابة ولم يجد ماء فتمعَّك فى التراب – أى تمرغ – فذكر ذلك لرسول الله فقال له : إنما يكفيك أن تفعل هكذا وضرب بيديه على الأرض فمسح بهما وجهه ويديه

---

(١) رواه مسلم والنسائى وأحمد بن حنبل فى مسنده .

(٢) رواه مسلم والنسائى .

(٣) راجع المحلى . باب المزارعة جـ ٥ ص ٢٦٢/٢٤٤

(٤) حجة الله البالغة جـ ١ ص ٣٠٠ مطبعة الاستقلال .

فلم يقبل عمر ، ولم ينهض عنده حجة لقادح خفى رآه فيه حتى استفاض الحديث فى الطبقة الثانية ، من طرق كثيرة واضمحل وهم القادح فأخذ به . ونص حديث عمار كما رواه الدارقطنى وذكره الشوكانى « اجتنبت فلم أصب الماء فتمعكت فى الصعيد وصليت فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال : إنما يكفيك هكذا وضرب النبى بكفيه الأرض ونفخ فيها ثم مسح بهما وجهه وكفيه » متفق عليه . وفى لفظ : إنما يكفيك أن تضرب فى التراب ثم تنفخ فيها ثم تمسح بهما وجهك وكفيك إلى الرصغين [1] .

على أن الوثوق بالسنة مبنى على الوثوق برواتها ، وقد اختلف الأئمة فى طريق هذا الوثوق فمجتهدو العراق يحتجون بالسنة المتواترة والمشهور من أخبار الآحاد ، ويرجحون ما يرويه الثقات من الفقهاء ومجتهدو المدينة يرجحون ما عليه أهل المدينة بدون اختلاف ويتركون ما خالفه من أخبار الآحاد . وباقى الأئمة يحتجون بما رواه العدول الثقات من الفقهاء وغير الفقهاء وافق عمل أهل المدينة أو خالف [2] .

ولذا فان المشهور عند فقهاء الحنفية قريب من التواتر فخصصوا به عام القرآن وقيدوا به مطلقه . بخلاف غيرهم الذين جعلوه من قبيل أخبار الآحاد . كما أن الحنفية يعتبرون الحديث المرسل ويحتجون به . بينما الشافعى لا يحتج به فى الجملة .

الأمر الثانى : مما يرجع إليه الاختلاف فى السنة : —

اختلافهم فى مدلولها : وهذا كما يكون لبعض النصوص من السنة يكون أيضا بالنسبة لبعض نصوص القرآن تبعا لكون اللفظ مشتركا ، أو يحمله أحدهم على الحقيقة والآخر على المجاز . ومما جاء فى القرآن من هذا القبيل . لفظ **(قرء) فى قوله تعالى** [3] : **« والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فهو لفظ مشترك بين الطهر والحيض استعمل فى كل منهما استعمالا حقيقيا . ولهذا نجد**

(١) نيل الأوطار جـ ١ ص ٣١٠

(٢) انظر خلاصة تاريخ التشريع لخلاف .

(٣) سورة البقرة آية ٢٢٨

بعض الصحابة والتابعين ومنهم فقهاء المدينة السبعة ذهب إلى أن المراد منه فى الآية الطهر ، بينما يتجه كثير من الصحابة وجمهور التابعين إلى أنه الحيض ، ولم يكن الخلاف بينهم إلا بسبب استعمال اللفظ المشترك .

ويترتب على هذا الاختلاف الاختلاف فى أدنى مدة العدة فمن قال : إنها ثلاث حيضات بينها طهران تكون مدة العدة عندهم أقل ممن قالوا إنها ثلاثة أطهار بينها حيضتان إذ فترة الطهر أطول زمنا من فترة الحيض على ما بيناه فى موضعه[1] .

ومن ذلك اختلافهم فى عقوبة الحرابة التى جاءت فى قوله تعالى : « انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتَّلوا أو يصلَّبوا أو تقطَّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض . . . . هل ولى الأمر مخير حسب ما يرى وتدعو إليه المصلحة فى العقاب باحدى هذه العقوبات وتكون « أو » فى الآية للتخيير . إلى هذا اتجه بعض الصحابة والتابعين أم هو غير مخير وإنما يقيم الحد على المحارب بقدر فعله وتكون (أو) للتفصيل وإلى هذا اتجه ابن عباس وبعض التابعين .

هذا بالنسبة للاختلاف الناشىء عن دلالة بعض النصوص القرآنية . أما الاختلاف بالنسبة لدلالة بعض نصوص السنة فهو أوسع من ذلك بكثير لأن من السنة ما هى أفعال ، ومنها ما هى أقوال . والأفعال إذا لم تكن بيانا لنص فان الاختلاف فى دلالتها على الحكم التكليفى هل فعل الرسول يدل على وجوبه على المؤمنين ، أو على الندب ، أو على الاباحة ، أو أنه لا دلالة فيه .

ويترتب على هذا اختلاف الفقهاء فى كثير من أفعاله عليه الصلاة والسلام التى رويت عنه وبخاصة ما كان منها من الأمور العادية كلباسه ونومه ومشيه ، وأما الأفعال التى تكون بيانا لنص شرعى فمنها ما يكون بيانا لنص دل على الوجوب أو الندب أو تنفيذاً لحكم أوجبه الله بنص فيأخذ الفعل نفس الحكم الذى يفيده النص[2] . فقد ورد نص الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله « صلوا كما رأيتمونى

---

(١) أحكام الأسرة فى الاسلام جـ ٢ ص ٢٦٧ وكتاب الجنين والأحكام المتعلقة به للمؤلف من ص ١٧٩/١٨٩

(٢) لكن ابن حزم الظاهرى له اتجاه خاص فى دلالة السنة على الأحكام ، ويرى أن الذى يدل منها على الوجوب هى السنة القولية . أما السنة الفعلية فان حكمها أن يقتدى بالرسول فيها على سبيل الندب ←

أصلى . وقوله فى الحج لتأخذوا عنى مناسككم » – وقد سبق ذكرها – ثم وردت آثار كثيرة عن أفعال الرسول المتعلقة بالصلاة والمناسك واختلف الفقهاء فى حكم كثير منها .

ومن ذلك اختلافهم فى الجهر بتكبيرة الافتتاح فى الصلاة فالبعض سمع الرسول صلى الله عليه وسلم يجهر بها فأوجب الجهر ، والبعض الآخر لم يوجب الجهر ورأى أن ذلك حدث من الرسول اتفاقا ، ومنهم من قال : إن قراءة الفاتحة فى الصلاة واجبة ، ومنهم من قال : إن الواجب هو قراءة شىء من القرآن وقراءة الفاتحة بذاتها سنة ، ويتصل بهذا ما رواه الجماعة عن عبادة ابن الصامت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا صلاة لمن لا يقرأ الفاتحة »[1] ففهم بعضهم على أنه لا صلاة صحيحة ، وفهمه البعض الآخر على أنه لا صلاة كاملة .

ومن ذلك اختلافهم فى بعض مناسك الحج فطواف القدوم يرى البعض أنه واجب لأن الرسول عليه السلام فعله ورأى آخرون أنه سنة ، وأن الطواف الواجب هو طواف الزيارة .

واختلفو فى النزول بأبطح[2] بعد النفر من منى ، فرأى عمر وأبو هريره أنه يسن وأنه من أعمال الحج وذلك لفعل الرسول بينما يرى ابن عباس وعائشة أنه ليس من أعمال الحج ، وأن نزول الرسول به كان عملا عاديا . فقد روى عن عائشة أنها قالت : إنما نزله رسول الله لأنه كان منزلا أيسر لخروجه[3] . . .

← والاستحباب وهو دون وجوب ذلك كما أن السنة التقريرية فى اعتباره تفيد مجرد الاباحة ويرى التعليل لذلك أن الأقوال هى المعرفة للشرائع لأن الرسول مأمور بالتبليغ ، وهو يكون بالأقوال . ولو كانت السنة الفعلية تفيد الوجوب لقال الله تعالى : لقد كان عليكم فى رسول الله أسوة حسنة . ولما قال : لقد كان لكم . . . إذ الوجوب لا يعبر عنه بلكم وإنما بعليكم ولا يكون الفعل عند ابن حزم دالا على الوجوب إلا إذا كان تنفيذا لأمر من القرآن أو السنة أو اقترن الفعل بأمر منه قولى . فتكون بهذه القرينة سنة قولية فى المعنى الأحكام ص ٤٢٢ / ص ٤٣٨

(١) نيل الأوطار جـ ٢ ص ٢٣٤

(٢) مكان بالقرب من مكة .

(٣) انظر مسلم وابن ماجه وأحمد فى أعمال الحج . وانظر فى الموضوع مصطلح أبطح الذى قدمته لموسوعة جمال عبد الناصر للفقه الاسلامى والمنشور بها .

وقال ابن عباس إنه ليس بشيء إنما هو منزل نزله الرسول اتفاقا .

يقول الدهلوى[1] : كان رسول الله يتوضأ فيرى الصحابة وضوءه فيأخذون به من غير أن يبين أن هذا ركن وذلك أدب . وكان يصلى فيرون صلاته فيصلون كما رأوه يصلى ، وحج فرمَقَ - فرأى - الناس حجه ففعلوا كما فعل . فهذا كان غالب حاله صلى الله عليه وسلم ، ولم يبين أن فروض الوضوء ستة أو أربعة ، ولم يفرض أنه يحتمل أن يتوضأ أناس بغير موالاة حتى يحكم عليه بالصحة أو الفساد إلا ما شاء الله ، وقلما كانوا يسألونه عن هذه الأشياء .

وبالجملة فهذه كانت عادته الكريمة صلى الله عليه وسلم . فرأى كل صحابى ما يسره الله له من عبادة وفتوى وقضاء فحفظها وعقلها ، وعرف لكل شيء وجها من قبل حفوف القرائن به فحمل بعضها على الاباحة وبعضها على النسخ لأمارات وقرائن كانت كافية عنده .

ثم إنهم لما تفرقوا فى البلاد وصار كل واحد منهم يقتدى به فى ناحية من النواحى . أجاب كل واحد منهم حسب ما حفظ أو استنبط . فعند ذلك وقع الخلاف بينهم على ضروب .

ثم يقول فى موضع آخر[2] ومن تلك الضروب أن يروا رسول الله فعل فعلا فحمله بعضهم على معنى القربة ، وبعضهم على الاباحة ومثل لذلك بما روى من أن الرسول عليه السلام نزل عند النفر بأبطح على ما أشرنا فقد ذهب أبو هريرة وابن عمر إلى أنه على وجه القربة فجعلوه من سنن الحج ، وذهبت عائشة وابن عباس إلى أنه على وجه الاتفاق وليس من السنة[3] . ومثّل كذلك إلى الرَّمَل فى الطواف فذهب الجمهور إلى أنه سنة وذهب ابن عباس إلى أن النبى إنما فعله على سبيل الاتفـاق لعارض عرض وقال : ومن ذلك اختلافهم فى الإفراد والقران والتمتع فى الحج عندما حج النبى صلى الله عليه وسلم فذهب بعضهم إلى أنه كان متمتعا ، وبعضهم إلى أنه كان قارنا وبعضهم إلى أنه كان مفردا .

---

(١) فى كتابه حجة الله البالغة جـ ١ ص ٢٩٧ ضمن كلامه عن أسباب اختلاف الصحابة والتابعين فى الفروع .

(٢) جـ ١ صفحة ٣٠٠/٣٠١ .

(٣) وقد بينا ذلك تفصيلا فى مصطلح « أبطح » المنشور بموسوعة الفقه الاسلامى .

وأما السنة القولية فمنها - كما قلنا - ما هو قطعى الدلالة ولا يقع الاختلاف فى دلالته ، ومنها ما هو ظنى الدلالة ويقع الاجتهاد فيه مع الاستعانه فى ذلك بقواعد اللغة العربية وأساليبها ، وبما يعرفونه من دلالة المفردات على معانيها وقد نتج عن ذلك الآتى . :

١ - اختلافهم فيما وضع له المشترك من المعانى .
٢ - اختلافهم فى عموم دلالة اللفظ وخصوصه .
٣ - اختلافهم فى دلالة اللفظ على معناه الحقيقى والمجازى .
٤ - اختلافهم فى تقييد المطلق أو بقائه على إطلاقه .
٥ - اختلافهم فى مفاد الأمر والنهى .

ومن ذلك اختلافهم فى مفاد حديث فرض رسول الله زكاة الفطر فى رمضان صاعا من تمر[1] . . . « فقد فهم البعض أن كلمة « فرض » استعملت بمعناها الشرعى الذى هو الطلب على سبيل الالزام والتحتيم وقالوا : إن صدقة الفطر واجبة ، وفهم البعض أنها هنا بمعناها اللغوى وهو التقدير وقالوا إنها مندوبة لا واجبة وأساس هذا الخلاف هو حمل اللفظ على المعنى الشرعى أو اللغوى .

ومن ذلك اختلافهم فى مفاد الأمر فى قول الرسول عليه الصلاة والسلام لمن تزوج « أو لم ولو بشاة »[2] فقد فهم منه البعض أنه يفيد الوجوب ، وفهم البعض أن الأمر للندب . جاء فى المحرر[3] أن « دعوة الختان وما سوى العرس مباحة ، ومقتضاه أن دعوة العرس مطلوبة » .

---

(١) البخارى فى الترجمة والترمذى والنسائى فى باب زكاة الفطر .

(٢) رواه الشيخان : البخارى ومسلم ورواه الأربعة : النسائى والترمذى وأبو داود وابن ماجه عن أنس بن مالك .كما رواه البخارى أيضا عن عبد الرحمن بن عوف . وسببه كما فى البخارى قال أنس لما قدم المهاجرون إلى المدينة نزل عبد الرحمن بن عوف على سعد بن الربيع فقال لهم أقاسمك مالى وأنزل لك عن إحدى امرأتى . قال له : بارك الله لك فى أهلك ومالك . فخرج إلى السوق فباع واشترى وأصاب شيئا كثيرا فتزوج . فقال له النبى . الحديث . راجع العزيزى على الجامع الصغير جـ ٢ ص ٨٥ .

(٣) فى الفقه الحنبلى كتاب النكاح جـ ٢ ص ٤٠ فما بعدها .

وصرح ابن قدامة[1] بأنها سنة لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بها وفعلها فقد أمر بها عبد الرحمن بن عوف إذ قال له أولم ولو بشاة . وقال أنس ابن مالك : ما أو لم رسول الله على امرأة من نسائه ما أو لم على زينب . جعل يبعثنى فأدعو له الناس .

وقد أجمع الفقهاء على وجوب الاجابة إليها ما لم يكن فيها لهو . يقول عليه السلام : « إذا دعى أحدكم إلى وليمة فليجب »[2] .

وقد نص الخطيب[3] على أن الوليمة مستحبة عند الشافعية وصرح صاحب منهاج الطالبين[4] بأنها سنة ، بل قال القيلوبى فى حاشيته إنها سنة مؤكدة عندهم لثبوتها عن النبى قولا وفعلا وقال إنها واجبة فى بعض الأقوال .

ومن هذا اختلافهم فى مفاد النهى[5] فى قول الرسول عليه السلام فيما رواه عقبة بن عامر أن الرسول قال : المؤمن أخو المؤمن فلا يحل للمؤمن أن يبتاع

(١) فى كتابه المغنى : كتاب النكاح ج ٧ ص ١ .

(٢) أما إذا دعى إلى وليمة بها معصية فان أمكنه إزالة المنكر لو حضر لزمه الحضور وإلا لم يحضر على ما بيناه فى كتابنا الاباحة عند الأصوليين والحديث رواه مسلم وأبو داود عن ابن عمر انظر الجامع الصغير ج ١ ص ١٢٨

(٣) فى شرحه على أبى شجاع فى الفقه الشافعى ج ٣ ص ٣٨٥ /

(٤) ج ٣ ص ٢٩٤

(٥) النهى هو القول الدال على طلب الامتناع عن الفعل على جهة الاستعلاء . وقد اختلف الأصوليون فى دلالة النهى المجرد عن القرائن . فذهب جمهور الأصوليين إلى أن النهى المطلق يدل على تحريم المنهى عنه على وجه الحقيقة ، ولا يدل على غير التحريم إلا بقرينة ، وذهب بعض الأصوليين إلى أن النهى المجرد يدل على الكراهة على وجه الحقيقة ولا يدل على التحريم إلا بقرينة ومنهم من قال : أنه مشترك لفظى فى الدلالة على التحريم والكراهة ولا يدل على واحد منهما إلا بقرينة ، ومنهم من توقف-أما من ناحية دلالة النهى على المرة والتكرار وعلى الفور والتراخى فيكاد أن يكون الإتفاق على أن النهى يدل على طلب الكف على الفور وعلى سبيل الدوام والاستمرار . راجع التقرير والتحبير على التحرير ج ١ ص ٣٢٩ ، مختصر المنتهى لابن الحاجب ج ٢ ص ٩٥ الأحكام للآمدى ج ٢ ص ٢٨٤

كما أنهم اختلفوا فى أثر النهى فى العبادات والمعاملات . فذهب جمهور فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة وجميع أهل الظاهر إلى أن النهى المطلق عن القرائن يدل على فساد المنهى عنه وبطلانه . بينما يرى الحنفية وبعض محققى الشافعية وبعض من المعتزلة ومن الاباضية وهو الصحيح عند الزيدية أنه لا يقتضى فساد المنهى عنه ، ومنهم من فرق بين العبادات والمعاملات وقالوا إنه يقتضى الفساد فى العبادات دون المعاملات . راجع الأحكام للآمدى ج ٢ ص ٢٧٥ ، كشف الأسرار على البزدوى ج ١ ص ٢٥٦ طلعة الشمس البهية ج ١ ص ٧٢ ، ارشاد الفحول ص ١٠٢ .

على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يذر » رواه أحمد ومسلم . كما روى البخارى والنسائى عن أبى هريرة أن النبى قال : لا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى ينكح أو يترك[1] .

فرأى البعض أن النهى هنا للتأديب وليس نهى تحريم وأثره الكراهة

ومنهم من قال إن النهى هنا يفيد التحريم لكن لا يترتب على هذا التحريم فساد المنهى عنه لأن النهى ليس لذات العقد ولكنه لأمر خارج عنه .

ومنهم من قال إنه للتحريم والتحريم يؤثر على الفعل المنهى عنه فيرتبون مع تحريم الشارع أثره فى الفعل .

فهم ينظرون إلى نهى الشارع دون اعتبار لسبب النهى .

وعلة النهى أن ذلك مما يحدث الشحناء والضغائن ويسىء علاقات الناس لأن هذا ولا شك مما يؤثر على علاقات الأفراد وخاصة فى موضوع الخطبة التى تمت[2]. ومع هذا فالمروى عن أبى حنيفة ومالك أنه لا تجوز الخِطبة على الخِطبة مطلقا ، لإطلاق الأحاديث الواردة بالنهى إذ أنها لم تقيد ذلك بالقبول .

وذهب ابن حزم الظاهرى[3] إلى أن من خطب على خِطبة أخيه عالما بذلك ثم عقد فان العقد نفسه لا يصح ويجب فسخه والتفريق بينهما حتى لو كان دخل بها .

وينقل ابن رشد عن الشافعى وأبى حنيفة عدم الفسخ وعن مالك القولان جميعا وثالث هو الفسخ قبل الدخول لا بعده . يقول ابن رشد : فأما الخطبة على الخطبة فإن النهى عن ذلك ثابت عن النبى صلى الله عليه وسلم واختلفوا هل يدل ذلك على فساد المنهى عنه أولا يدل ؟ وإن كان يدل ففى أي حالة يدل ؟

---

(١) نيل الأوطار جـ ٦ ص ١٢١ وكذلك جـ ٥ ص ١٨٩ ففيه عن ابن عمران أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لا يبع أحدكم على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه إلا أن يأذن له رواه أحمد .

(٢) أما اذا كانت لم تتم بقبول الطرف الآخر فان من الفقهاء من أجاز تقدم الغير للخطبة إذ لاتوجد خطبة تامة لاقت قبولا على ما بيناه فى كتابنا أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الأول صفحة ٥٦/٥٧ .

(٣) المحلى جـ ١٠ ص ٤١ ومواضع أخرى وأنظر لنا أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الأول وابن رشد فى بداية المجتهد .

فقال داود : يفسخ وقال الشافعي وأبو حنيفة لا يفسخ وعن مالك القولان جميعا . وثالث هو أنه يفسخ قبل الدخول ولا يفسخ بعده [1].

ومن **اختلافهم فى دلالة الألفاظ** : ما اختلفوا فيه فى مفاد قول الرسول صلى الله عليه وسلم . . . لانكاح الا بولى – وقد سبق – ، فحمله بعضهم على إرادة المعنى المجازى ، وقالوا إن المعنى لا نكاح مستحبا أو كاملا إلا بولى .

بينما يذهب البعض إلى إرادة المعنى الحقيقى وقالوا بعدم صحة العقد من غير ولى يباشر العقد عن الزوجة .

فالشيخان من الحنفية يريان استحباب مباشرة الولى عقد زواج موليته البالغة العاقلة ، ويسمون هذه الولاية ولاية استحباب .

ويرى محمد بن الحسن أن البالغة العاقلة إذا زوَّجت نفسها ولها ولى فإن زواجها يتوقف على إجازته .

وجمهور الفقهاء لا يجيزون للأنثى مباشرة عقد الزواج مطلقا لا لها ولا لغيرها ، وإنما الذى يباشره عنها الولى . ويسمون الولاية بالنسبة للثيب ولاية شركة إذ تشاركه الرأى فلا حق له فى إجبارها ، بينما بالنسبة لغير الثيب يسمونها ولاية إجبار لأنه يملك إجبارها ، ويروون الحديث المذكور ، وحديث « أى امرأة تزوجت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ؛ فان لم يكن لها ولى فالسلطان ولىّ من لا ولىّ له » .

ويرى الحنفية أن الحديث الأول موقوف راويه ولم يرفع إلى الرسول ، ومع هذا فهو يصور العرف والعادة فى ذلك العصر من استقباح مباشرة المرأة عقد زواجها ، والحديث الثانى غاية ما يدل عليه أن المرأة لها أن تستبد بأمر زواجها وإنما يلزمها استئذان وليها . وقد فصلنا القول فى هذا فى موضعه [2].

ومن ذلك اختلافهم فى مفاد قول الرسول عليه الصلاة والسلام فيما رواه الجماعة عن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » [3] فانه على الرغم من الاتفاق على أن المراد هنا المعنى

---

(١) بداية المجتهد جـ ٢ ص ٣ .

(٢) أحكام الأسرة فى الاسلام للمؤلف جـ ١ ص ١٩٣/١٩٤ الطبعة الثانية .

(٣) رواه البخارى ومسلم والنسائى والترمذى وأبو داود وابن ماجه عن عمر بن الخطاب . وأبو نعيم ←

المجازى وهو حكم الأعمال إذ العمل فى الحقيقة والواقع يوجد ولو لم تكن هناك نية فانهم اختلفوا فى القول بعموم المجاز فيكون حكم الأعمال مرتبطا بالنية سواء كان الحكم دنيويا أم أخرويا أى من جهة الصحة فى الدنيا والثواب فى الآخرة ، أم أنه لا يقال بعموم المجاز لأن المجاز ضرورة والضرورة تقدر بقدرها فيكون المراد بالحديث الحكم الأخروى فقط إذ القول بعموم المجاز هنا يستتبع تخصيص الأعمال فى الحديث بأعمال العبادات إذ لا قائل بأن النية تلزم فى ثبوت حكم سائر الأعمال الدنيوية المالية .

ومن **اختلافهم فى ابقاء النص على إطلاقه** أو تقييده بنص آخر ورد مقيدا ، اختلافهم فى الشفعة بسبب الجوار فجعلها الحنفية للجار مطلقا وقيدها بعض الفقهاء بما إذا كان هناك اشتراك بينهما فى المرافق .

ويرجع هذا الخلاف إلى ورود حديث يثبت الشفعة للجار دون تقييد وهو « الجار أحد بسقبه »[1] ، وورود حديث آخر يقيد سبب استحقاق الشفعة بأن يكون الجار الذى يطلب الشفعة بسبب جوار عقاره للعقار المبيع مشتركا مع العقار المشفوع فيه فى مرافق هذا العقار كالطريق وهو « الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها وان كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا »[2] .

فالحنفية لم يقيدوا المطلق وإنما عملوا بالنصين ، بينما الآخرون قيدوا النص المطلق بالقيد الوارد فى النص المقيد ، وقصروا طلب الشعفة بسبب الجوار على ما إذا كان الطريق مشتركا .

ومع هذا فإن جمهور الفقهاء لم يثبتوا الشفعة بسبب الجوار فى الصورتين

←

فى الحلية والدارقطنى عن أبى سعيد الخدرى فى أماليه عن أنس بن مالك أنظر نيل الأوطار جـ ١ ص ١٥٦/١٥٩ .

(١) رواه البخارى وأبو داود والنسائى عن أبى رافع ، والنسائى عن ابن ماجه عن الشريد بن سويد . انظر العزيزى على الجامع الصغير جـ ٢ ص ٢١٣ . وفيه ص ٢٠٩ روى النسائى وأبو يعلى وابن حبان عن أنس ، وأحمد وداود عن سمرة أن الرسول قال : جار الدار أحق بدار الجار قال الترمذى : حديث حسن صحيح .

(٢) رواه أحمد وابن ماجه والأربعة عن جابر . وقال أحمد إنه حديث منكر – انظر الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ ٢ ص ٢١٣ .

لعدم صحة الحديثين عندهم.[1]

ومن ذلك أيضا اختلافهم فيمن يجب على الشخص إخراج زكاة الفطر عنهم ممن يمون. هل تجب بالنسبة لمن يمونه المزكى ولو كان بعضهم غير مسلم أم لا تجب عليه إلا بالنسبة لمن يمون من المسلمين.

ومرجع الخلاف ورود حديثين في هذا أحدهما يقيد بأنهم من المسلمين، والآخر مطلق عن ذلك التقييد، فقد روى أبو هريرة «فرض رسول الله زكاة الفطر على كل حر وعبد ذكر وأنثى صغير وكبير فقير وغنى صاعا من تمر أو نصف صاع من قمح»[2] دون تقييدهم بأن يكونوا مسلمين بينما يروى ابن عمر ذلك مقيدا فقال: فرض رسول الله زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر أو صاعا من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين.[3]

فأعمل الحنفية النصين فأوجبوا زكاة الفطر عن كل من يمونهم المسلم مسلمين كانوا أو غير مسلمين، بينما نجد الشافعية يحملون المطلق على المقيد فلا يوجبون على المسلم زكاة الفطر إلا بالنسبة لمن يمون من المسلمين.

ومن **صور اختلافهم في تخصيص العام**: اختلافهم في وجوب الزكاة في كل ما يخرج من الأرض قليلا كان أم كثيرا فقد ورد عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: فيما سقت السماء والعيون أو كان عشريا[4] العشر، وفيما سقى بالنضح نصف العشر رواه الجماعة إلا مسلما كما روى عن أبي سعيد الخدرى أن الرسول قال: «ليس فيما دون خمسة أوسق[5] من ثمر ولا حب صدقه. والحديث الأول عام ويدل بعمومه على وجوب الصدقة في القليل والكثير، والثاني أخص منه ويدل على عدم وجوبها فيما دون خمسة أوسق.

---

(١) راجع لنا في ذلك كتاب الفقه الاسلامي. باب الشفعة وكذا في مختلف كتب الفقه.

(٢) الحديث رواه البيهقي عن أبي هريرة. الجامع الصغير ج ٢ ص ٣٢٨ وهو مروى أيضا عن أبي سعيد الخدرى بلفظ آخر.

(٣) انظر البخارى ومسلم وأبو داود في باب الزكاة.

(٤) العشرى ما يشرب من غير سقى. والنضح أي الآلة.

(٥) الوسق نحو ستين صاعا والصاع قدحان وثلث وقد روى أحمد والشيخان عن أبي سعيد الخدرى: ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة وليس فيما دون خمسة ذود من الابل صدقة وليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة. الجامع الصغير ج٣ ص ٢٢٣.

فذهب جمهور الفقهاء إلى تخصيص الحديث الأول العام بالحديث الثاني فلم يلزموا بالصدقة فيما دون خمسة أوسق ، بينما الحنفية لايرون التخصيص هنا لأن الأثرين فى قوة واحدة ولم يعلم اقترانهما ، فهما لذلك متعارضا فيجب الترجيح ، ورجحوا الأعم لشهرته وأخذاً بالأحوط ، وما فيه مصلح المستحقين للصدقة .

ومن صور الاختلاف أيضا الاختلاف الناشيء عن موقف الفقهاء من اعتبا **عموم اللفظ أو الوقوف عند خصوص السبب** . فاذا كان السبب خاصا وور النص بصيغة العموم فان الجمهور يرون أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أى أن الحكم الذى يؤخذ من اللفظ العام يتعدى صورة السبب الخاص إلى نظائرها . فآيات اللعان نزلت فى قذف هلال بن أمية زوجته .

يقول ابن عباس فيما أخرجه البخارى : إن هلال بن أمية قذف امر عند النبى صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحماء فقال النبى : البينة وإلا في ظهرك . فقال : يا رسول الله إذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتم البينة ؟ ! فجعل رسول الله يقول : البينة وإلا حد فى ظهرك فقال هلال والذى بعثك بالحق إنى لصادق ولينزلن الله ما يبرىء ظهرى من الحد . فن جبريل بقول الله تعالى[1] : « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات . . حتى قوله : إن كان من الصادقين فانصرف النبى فأرسل اليهما فجاء هلال فشهدوا النبى صلى الله عليه و يقول : إن الله يعلم أن أحدكما كاذب . فهل منكما تائب . ؟ ثم قامت فشه فلما كان عند الخامسة وقّفوها . فقالوا : إنها موجبة : فتلكأت ونكص حتى ظننا أنها ترجع . ثم قالت : لا أفضح قومى سائر اليوم فمضت . ف النبى : انظروها فإن جاءت به اكحل العينين سابغ الأليتين خدْلَجَّ الس فهو لشريك بن سحماء . فجاءت به كذلك . فقال النبى : لولا ما م من كتاب الله لكان لى ولها شأن » رواه الجماعة إلا مسلما والنسائى[2] .

---

(١) سورة النور آية ٦

(٢) نيل الأوطار جـ ٦ ص ٣٠٥/٣٠٦ .

فالجمهور على أن هذا الحكم بالنسبة لكل زوج يرمى زوجته ولا يقف عند حادثة هلال دون احتياج إلى دليل آخر ، وهذا ما يتفق مع عموم أحكام الشريعة وما فهمه الصحابة المجتهدون .

وكذلك بالنسبة لمسألة الظهار فقد نزل النص عاما وهو قول الله تعالى[1] : « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله . . . » مع أنها نزلت بخصوص خولة بنت ثعلبة امرأة أوس بن الصامت .

ومن هذا أيضا ما فهموه فى آية الكلالة[2] مع أنها نزلت فى جابر بن عبدالله ، ومنه أيضا ما فهموه من قوله تعالى[3] : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » مع أنها نزلت فى بنى قريظة وبنى النضير . يقول ابن تيمية : لم يقل أحد إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين ، وإنما غاية ما يقال : انها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه .

ويدلل الشيخ خلاف على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بقوله[4] : لأن عدول الشارع فى نص جواب أو فتواه عن الخصوصيات إلى التعبير بصيغة العموم قرينة على عدم اعتباره تلك الخصوصيات ، وأورد حديث أبى هريرة قال : سأل رجل رسول الله فقال : إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « . . . هو الطهور ماؤه الحل ميتته[5] » وقال : لا عبرة بكون السؤال ورد

---

(١) أول سورة المجادلة . روت خولة بنت مالك بن ثعلبة أنها قالت : ظاهر منى أوس بن الصامت فجئت رسول الله أشكو اليه ورسول الله يجادلنى فيه ويقول : اتقى الله فإنه ابن عمك . فما برح حتى نزل القرآن « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها . . . . » فقال : يعتق رقبة . قالت : لا يجد . قال : فيصوم شهرين متتالين . قالت يا رسول الله : إنه شيخ كبير ما به من صيام . قال : فليطعم ستين مسكينا . قالت : ما عنده من شيء يتصدق به . قال : فأتى ساعتئذ بفَرق - بفتح الفاء والراء - من تمر . قالت : فإنى سأعينه بفرق آخر . قال : قد أحسنت . اذهبى فأطعمى بهما عنه ستين مسكينا وارجعى الى ابن عمك . نيل الأوطار للشوكانى جـ ٦ ص ٢٩٤ .

(٢) يراد بها هنا من مات دون والد ولا ولد .

(٣) سورة المائدة آية ٤٩ .

(٤) علم أصول الفقه الطبعة التاسعة ص ١٨٩ .

(٥) رواه ابن ماجة عن أبى هريرة باسناد صحيح - الجامع الصغير جـ ٢ ص ١٥٠ . وانظر نيل الأوطار جـ ١ ص ٢٤ .

خاصا في التوضؤ ولا يكون السائلين سألوه عن حالة ضرورتهم إلى الماء خشية العطش . . . ثم نقل عن الاحكام للآمدى أن أكثر العموميات وردت على أسباب خاصة وأن السبب غير مسقط للعموم . .

بينما يروى عن جماعة أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ ولا بد لدليل آخر لغيره من الصور كالقياس ونحوه من الأدلة حتى يبقى لنقل رواية السبب الخاص فائدة ويتطابق السبب والمسبب تطابق السؤال والجواب [1].

ومن صور **الاختلاف في فهم أساليب النص** ما فهموه من قول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه كل من أحمد والنسائي وأبو داود والبخارى عن أنس أن أبا بكر كتب لهم في صدقة المواشي : إن هذه فرائض الصدقة التى فرض رسول الله على المسلمين فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها . ومن سئل فوق ذلك فلا يعطه فيما دون خمس وعشرين من الابل والغنم فى كل خمس ذود شاة . فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها ابنة مخاض إلى خمس وثلاثين فان لم تكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر . فاذا بلغت ستا وثلاثين ففيها ابنة لبون إلى خمس وأربعين . . » وقد ورد فى نص آخر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « فى كل إبل سائمة من كل أربعين ابنة لبون . . . » [2].

فقد فهم الشافعية من وصف النعم بالسائمة عدم وجوب الزكاة فى غيرها فلم يوجبوها فى غيرها ولم يتجه مالك إلى هذا وإنما أوجب الزكاة فيها إذ لم يعتبر هذا الوصف قيدا محتجا بقول الرسول عليه الصلاة والسلام : من كل خمس شاة » [3] دون تقييد بوصف . أما الحنفية فانهم نظروا للنصين باعتبار

---

(١) مباحث فى علوم القرآن لمناع القطان ص ٧٦ مطبوع سنة ١٩٧١ الدار السعودية للنشر .

(٢) رواه النسائى وأبو داود والدارمى فى باب الزكاة ورواه أحمد فى مسنده . انظر المعجم المفهرس جـ ٣ « سوم » .

(٣) رواه البخارى وابن ماجه ومالك فى الموطأ وأحمد فى مسنده – المعجم المفهرس جـ ٢ . وفى السراج المنير على الجامع الصغير جـ ٣ ص ٣٠ : فى خمس من الابل شاة وفى عشر شاتان وفى خمس عشرة ثلاث شياه وفى عشرين أربع شياه وفى خمس وعشرين ابنة مخاض الى خمس وثلاثين فإذا ازدادت واحدة ففيها ابنة لبون إلى خمس وأربعين فإذا زادت واحدة ففيها حقه إلى ستين . . . . وفى سائمة الغنم فى كل أربعين شاة شاة إلى عشرين ومائه . . . . الحديث . رواه أحمد وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه عن ابن عمر .

آخر وقالوا : إن ذلك من باب النسخ ولما كان النص المقيد ورد متراخيا عن المطلق فكان رافعا لحكمه .

ومن ذلك اختلافهم فى فهم المقصود من قول الرسول عليه السلام فيما رواه ابن عمر أن النبى قال : « من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذى باعها إلا أن يشترط المبتاع »[1]. هل **يتبع الثمر الشجر عند بيعه** ؟

فقد فهم منه الامام أبو حنيفة أن ثمر النخل لا يدخل فى بيعه سواء أكان مؤبرا أو غير مؤبر إذ يرى أن الصفة لا دلالة لها على نفى الحكم عند عدمها . بينما جمهور الفقهاء يرون أن الحديث يدل بمفهومه على أن الثمر إذا لم يكن مؤبرا يدخل فى بيع النخل عند بيعه لأن منطوق الحديث قيد وصف الثمر الذى لا يدخل فى البيع بالثمر المؤبر ، وهذا يفيد أن للصفة دلالة على نفى الحكم عند انعدامها ويرجع هذا إلى اختلافهم فى دلالة النص على مفهومه المخالف .

فجمهور الفقهاء على أن مفهوم المخالفة حجة يجب العمل به إلا إذا وجدت قرينة على أن القيد قصد به فائدة معينة غير ذلك . بينما أبو حنيفة يرى أنه ليس بحجة لأن القيود التى ترد فى نصوص الشارع تأتى لأغراض كثيرة ولا يمكن الاحاطة بمقاصد الشارع ، ولا يكون للنص دلالة على انتفاء الحكم المنطوق به وثبوت نقيضه للمسكوت عنه عند ارتفاع هذه القيود ، وإنما يعرف حكم المسكوت عنه من دلائل أخرى غير مفهوم المخالفة .

وقد وضح الكمال بن الهمام أن الخلاف فى إفادة مفهوم المخالفة حاصل بالنسبة للنصوص الشرعية أما كلام الناس وعبارات المؤلفين فى كتبهم فانه لانزاع فى اعتبار مفهوم المخالفة بالنسبة لها لأن المتعارف أنهم لا يقيدون كلامهم وكتاباتهم الا لفائدة فاذا وجدت قرينة تدل على صرف القيد عن مفهوم المخالفة وإرادة فائدة أخرى لم يعمل بالمفهوم وإلا فانه يعمل به .

ومن ذلك اختلافهم فى دلالة النص على ثبوت حكم ما صرح به لأمر آخر

---

(١) انظر فى ابتياع النخل بعد التأبير الترمذى فى البيوع . وانظر أيضا البخارى والنسائى فى البيوع .

مسكوت عنه مساو له[1] في انطباق الحكم عليه مما يسمى دلالة النص أو مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب ، فمثلا بالنسبة لما روى من أن رجلا جاء للنبى صلى الله عليه وسلم وقال : هلكت وأهلكت يا رسول الله . قال : وما أهلكك ؟ قال : واقعت امرأتى فى نهار رمضان . قال : فهل تجد ما تعتق رقبة ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا . قال : فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا ؟ قال : لا . . . . . الحديث »[2] .

فقد استدل به الحنفية على وجوب الكفارة على من أكل عامدا فى نهار رمضان وذلك بطريق الفحوى لأن ايجاب الكفارة فى الحديث للجناية على الصوم فى رمضان بما يفسده ، ومثله فى هذا الأكل أو الشرب عامدا دون عذر لتساويهما فى الجناية على صوم رمضان بما يفسده بينما الشافعية لا يوجبون الكفارة على من أفطر عامدا بالأكل أو الشرب وإنما قصروا الكفارة بالنسبة للجناية على الصوم على الجماع فقط لأنه أفحش وأولى بالزجر والإفطار بالأكل أقل فى الجناية من الإفطار بالجماع وليس مساويا له .

كما اختلفوا فى دلالة الحديث نفسه بفحواه على وجوب الكفارة على المرأة بسبب الجماع فى نهار رمضان فالأصح عند الشافعية : أنها لا تجب إلا على الرجل إذ لو وجبت على المرأة أيضا لنبه النبى لذلك لقيام الحاجة إلى البيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز لكن الحنفية وجمهور الفقهاء على وجوب الكفارة على كل منهما لدلالة الحديث بفحوى الخطاب لأنهما متساويان فى التكاليف الدينية ، وعللوا عدم حكم النبى فى الواقعة بوجوب الكفارة على الزوجة أيضا بأنها كانت مكرهة بدليل قول الرجل هلكت وأهلكت باسناده الاهلاك إلى نفسه لا إليها .

كما اختلفوا فى دلالة الحديث نفسه على وجوب الكفارة على من جامع زوجته فى نهار رمضان ناسيا – لاختلافهم فى فهم الأساليب فمنهم من قال بوجوبها لعدم استفسار النبى واطلاق الحديث ، وذهب الجمهور إلى عدم

---

(١) أما اذا كان المسكوت عنه أولى من المنصوص عليه فى استحقاق هذا الحكم فانه لا خلاف فى دلالته عليه وذلك مثل قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما » فانها تدل بالأولى على تحريم ضربهما .

(٢) أنظر البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى وابن ماجه والوارفى فى باب الصيام .

وجوبها لأن حال الواقعة يدل على أن ذلك لم يحدث منه نسيانا وإلا لما قال : هلكت وأهلكت فالحديث ليس مطلقا من ناحية المعنى وإنما دلت بعض ألفاظه على أن السبب فيه مقيد .

فهذا وغيره مما ترتب عليه الاختلاف فى الأحكام التى ورد بها نص . ومن ينظر فى كتب الأصول فى الدلالات وفى كتب التفسير والحديث يجد الشيء الكثير الذى يكاد يكون شاملا لأغلب النصوص المتعلقة بالأحكام[1].

المبحث الثانى
أسباب الاختلاف فيما لم يرد فيه نص

أشرنا قبل إلى أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية ، وأن الحاجة إلى معرفة الأحكام الشرعية زادت باتساع الفتح ودخول أجناس مختلفة فى الاسلام ، ولم يكن لهم طريق إلى معرفة ذلك سوى النظر فى النصوص من القرآن والسنة فيتعرفون أغراض الشارع ويستنبطون العلل المنضبطة والمصالح المعتبرة ويبنون أحكامهم فى كل ما يعرض عليهم أخذا من هذا النظر وهم فى ذلك متفاوتون وفى اتجاهاتهم الفقهية متغايرون .

على أن النصوص مجال النظر فيها فسيح فمنها البين الواضح ، ومنها الخفى المشكل ، ومنها المحكم الذى لا يحتمل التأويل ولا الصرف عن الظاهر ، ومنها ما يحتمل ذلك ، ومنها ما يتعارض مع غيره فى الظاهر ، ومنها ما لا يتعارض . وكل هذا له أثر فى اختلاف النظر فضلا عما لاختلاف البيئة من أثر .

أما ما لم يرد فيه نص . فمن الواضح أن مجال الاجتهاد فيه أبعد ، واختلاف الرأى فيه أوسع إذ العقول متفاوتة والاتجاهات متغايرة ، والعوامل الخارجية التى تؤثر على منهج الفقيه فى الاستنباط مختلفة . فإذا كان الاختلاف فى دائرة النص يحكمه النص نفسه فلا يخرج الخلاف عن دائرته بحال ، فان مجال الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص طليق لا يقيده شيء سوى الالتزام بالقواعد العامة وروح التشريع ، وهذه مجالها فى ذاتها واسع فسيح وفى هذا من تيسير الشارع على عباده ما فيه .

---

(١) انظر لنا مذكرات علم أصول الفقه الاسلامى « تحت الطبع » .

والحكم الذى ينتهى إليه أحدهم من هذا يكون حكما ظنيا فلا يكون الأخذ به حجة ملزمة حتى إذا اتصل به أمر ولى الأمر فان حجيته تكون قاصرة على عصره ما لم يصر حكما إجماعيا . أما إذا اتفقت كلمتهم وخرجوا جميعا بحكم متفق عليه فانه يكون حجة ملزمة ماضية لا يجوز مخالفته بعد لأن الحكم المجمع عليه تكون حجيته قطعية .

وكان لكل من فقهاء الصحابة والتابعين خاصة منهجه الخاص فى استنباط الأحكام عند انعدام النص فمنهم من يؤثر الاتجاه إلى القياس فيعدّى حكم ما فيه نص إلى نظيره وشبيهه مما ليس فيه نص لاشتراكهما فى العلة ، ومنهم من يؤثر الاتجاه إلى مراعاة مصالح الناس ودفع الحرج عنهم ، ومنهم من يؤثر استلهام روح التشريع وأسسه العامة فى كل مسألة لم يرد فيها نص إذ لم تكن القواعد الأصولية وضحت ووضعت لها القيود والشروط وفصلت أوضاعها حتى يلزمها المجتهد فى اجتهاده كما كان بعد ذلك ، وسنذكر فيما بعد فريقا من الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب لنبين مناهجهم الاجتهادية . ومن صور اختلافهم فى هذا :

١ — توريث الجد مع الإخوة والأخوات :

لم يرد نص من الكتاب والسنة عن توريث الإخوة مع الجد الصحيح وإن كان عمران بن حصين روى أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : إن ابن ابنى مات فمالى من ميراثه ؟ . قال : لك السدس . فلما أدبر دعاه وقال : لك سدس آخر . فلما أدبر دعاه فقال : إن السدس الآخر طعمة . رواه أحمد وأبو داود والترمذى وصححه . وقال الشوكانى : حديث عمران يدل على أن الجد يستحق ما فرض له الرسول ونقل عن قتادة أنه قال : لا ندرى مع أى شىء ورَّثه . قال : وأقل ما يرثه الجد السدس فرضا وأما السدس الآخر فهو طعمة أى زائد على السهم المفروض . وما زاد على المفروض فليس بلازم[1] .

واختلف الصحابة والفقهاء من بعدهم فى توريث الأخوة مع وجود الجد . ويقول الشوكانى : وقد اختلف الصحابة فى الجد اختلافا طويلا ففى البخارى

---

(١) نيل الأوطار جـ ٦ ص ٦٩ .

يروى عن على وعمر وزيد بن ثابت وابن مسعود فى الجد قضايا مختلفة . وقد ذكر البيهقى فى ذلك آثارا كثيرة . وروى عن عمر فيه مائة قضية يخالف بعضها بعضا . قال الحافظ : وهو محمول على المبالغة . وقد جعله ابن عباس كالأب كما روى البيهقى عنه وعن غيره ، وروى عن طريق الشعبى أنه كان من رأى أبى بكر وعمر أن الجد أولى من الأخ . كما روى البيهقى أن عليا شبه الجد بالبحر والنهر الكبير والأب بالخليج المأخوذ منه . والحفيد واخوته كالساقيتين الممتدتين من الخليج والساقية إلى الساقية أقرب منها إلى البحر ألا ترى إذا سدت احداهما أخذت الأخرى ماءها ولم يرجع إلى البحر[1] .

وجملة الآراء فى هذا أن من الفقهاء من قال إن الجد يحل محل الأب عند انعدامه فيرث ما كان يرثه ويحجب من كان يحجبه الأب فلا ميراث للأخوة والأخوات مطلقا مع وجود الجد واستدلوا بأدلة منها : أن القرآن أطلق على الجد البعيد أنه أب وذلك فى قوله تعالى[2] : « واتبعت ملة آبائى ابراهيم واسحق ويعقوب » وقوله جل شأنه[3] : « ملة أبيكم ابراهيم » ولم يكن واحد من هؤلاء أبا مباشرا للمخاطبين .

كما أنهم قاسوا الجد على ابن الابن فى أن الجد لو مات عن ابن ابن واخوة فان التركة يستحقها ابن الابن دون الأخوة فكذلك لو مات ابن الابن عن جد وأخوة فان التركة ينفرد بها الجد دون الأخوة .

كما استأنسوا أيضا بقول الرسول عليه السلام[4] : « الحقوا الفوائض بأهلها وما بقى فلأولى رجل ذكر » والجد أولى من الأخوة وجهة الأبوة فى العصبات مقدمة على جهة الأخوة . وكان هذا من رأى أبى بكر وعائشة وابن عباس وأبىّ بن كعب وأبى موسى الأشعرى وعمر فى أول الأمر ، وهو ما اتجه إليه الفقه الحنفى .

ومنهم – كما ينقل الشوكانى عن ابن حزم أن قوما من السلف – من لم يورث[5]

---

(١) المرجع السابق جـ ٦ ص ٧٠ .

(٢) سورة يوسف آية ٣٨ .

(٣) سورة الحج آية ٧٨ .

(٤) رواه البخارى ومسلم والترمذى فى باب الفرائض وأحمد فى مسنده .

(٥) نيل الأوطار للشوكانى . جـ ٦ ص ٦٩/٧٠ وأنظر لنا أحكام الأسرة فى الاسلام جـ ٤ أحوال ميراث الجد .

الجد من الأخوة والأخوات لأنه يحجب بهم لأنهم أولى بالارث منه وأقرب إذ قد نص الشارع على ميراثهم ولم ينص على ميراث الجد ، ولأنهم يعصبون الأنثى منهم مع أن الجد لا يعصب الجدة ولا يعصب أخته فى الارث فى حفيده وهو رأى كما يبدو غريب لم يذهب إليه أحد فاندثر وكان يتجه إلى هذا الرأى أولا زيد بن ثابت .

ومنهم من ورَّث الجد مع الأخوة والأخوات لأن كلا منهما يُدْلى للميت بالأب وهو ما ذهب إليه بعد ذلك عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبى طالب ، وزيد بن ثابت ، وعبدالله بن مسعود . وفى هذا ينقل الشوكانى عن البحر أن عليا وابن مسعود وزيد بن ثابت والأكثر على أن الاخوة لايسقطون الجد بل يقاسمهم بخلاف الأب .

غير أن هؤلاء اختلفوا فى المقدار الذى يستحقه الجد مع وجود الأخوة على الوجه الآتى :

إذ منهم من كان يرى أن الجد يقاسم الاخوة كأخ بشرط ألا يقل نصيبه عن السدس وهو ما كان عليه رأى عمر وابن مسعود أولا ثم عدلا عنه ، وهو ما استقر عليه رأى على أخيرا حين قدم إلى الكوفة . يقول الشوكانى : واختلفوا فى كيفيّة المقاسمة فقال على وابن أبى يعلى والحسن بن زياد والامامية يقاسمهم ما لم تنقص المقاسمة نصيبه عن السدس فإن نقصته رد إلى السدس .

بينما يتجه زيد بن ثابت بعد أن عدل عن رأيه السابق من عدم توريث الجد مع الاخوة . إلى أن المقاسمة خير للجد بشرط ألا يقل نصيبه عن الثلث وقد وافقه على ذلك أخيرا كل من عمر وابن مسعود بعد عدولهما عن الرأى السابق . وهو ما كان يتجه إليه أولا على بن أبى طالب وهو مذهب الشافعى وأبو يوسف الحنفى ومحمد بن الحسن ومالك . ويدل لهم حديث عمران بن حصين

ونذكر هنا حواراً كان قد دار بين عمر عندما كان يرى أن الجد يحجب الاخوة وبين زيد بن ثابت عندما كان يرى أن الاخوة تنفرد بميراث أخيهم دون الجد . قال زيد : لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن ، ثم تشعب من ذلك الغصن خوطان الأ تُرى أن ذلك الغصن يجمع الخوطين دون الأصل ويغذوهما ؟ ثم ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى أخيه منه

إلى الأصل ؟ ثم ألا ترى أنه إذا قطع أحد الخوطين كان للباقى منهما ما كان يمتص المقطوع لو بقى دون الأصل ؟ !

وعبارة البيهقى كما نقلها الشوكانى « شبه زيد بن ثابت الأنصارى الجد بساق الشجرة وأصلها . والأب كغصن منها والأخوة كغصنين تفرعا من ذلك الغصن وأحد الغصنين إلى الآخر أقرب منه إلى أصل الشجرة ألا ترى أنه إذا قطع أحدهما امتص الآخر ماكان يمتص المقطوع ولا يرجع إلى الساق »[1].

لكن عمر كان يأبى إلا أن يكون الجد أولى من الأخوة ويقول : والله لو أنى قضيت به اليوم لقضيت به للجد كله ، ولكن اتجه إلى العدول عن رأيه وقال : لعلى لا أخيب منهم أحدا ، ولعلهم أن يكونوا كلهم ذوى حق . ثم عدل مرة أخرى إلى المقاسمة بشرط ألا تقل عن السدس ، ثم عدل إلى المقاسمة بشرط ألا تقل عن الثلث على ما ذكرنا ، وماكان هذا الاختلاف وعدم الاستقرار فى الرأى إلا لأن المسألة اجتهادية صرفة لم يرد فيها أى نص يبين الحكم بوضوح .

ونستطيع أن نتبين من هذا الحوار الذى تم بين زيد بن ثابت وعمر بن الخطاب ، استعمال زيد أسلوبا فى التشبيه البليغ يقرب رأيه إلى العقل والاقتناع . ونستطيع أن نتصور أمانة هؤلاء الفحول من أئمة الصحابة فى التعرف على الحق . فلم يتمسك عمر برأيه ويتعصب له ولكنه عدل عنه إلى المقاسمة كما عدل بعد ذلك زيد عن رأيه إلى المقاسمة بشرط ألا يقل نصيب الجد عن الثلث ، ثم وافقه عمر على ذلك بعد أن كان يرى أن نصيب الجد لا ينبغى أن يقل عن السدس .

وبذا نتبين أن التعصب للرأى منعدم لأن الهدف هو الوصول إلى الحق لا مجرد الانتصار فى الرأى ، ورحم الله هؤلاء القوم فقد كانوا مدرسة خير للبشرية بما تأثرت به نفوسهم من تعاليم الاسلام .

٢ - ومن ذلك اختلافهم فى **مشروعية العُول** : عندما تزيد سهام التركة عن الواحد الصحيح ، وكان أول ما عرض لهم ذلك فى عهد عمر ؛ فجمع بعض الصحابة واستشارهم . فأشار العباس بالعول ، وتابعه من حضر ؛ لأن أصحاب الفروض جميعا يتساوون فى سبب الاستحقاق كأصحاب الديون

(١) نيل الأوطار جـ ٦ ص ٧٠ .

[illegible] فتقسم التركة بينهم كما تقسم بين أرباب الديون فنفذ عمر ذلك .

وقد كان ابن عباس يخالف فى ذلك فسئل عما يفعل عند ضيق التركة فقال : ادخل الضرّ على من هو أسوأ حالا وهن البنات والأخوات ؛ لأنهن ينقلن أحيانا من فرض مقدر إلى نصيب غير مقدر ، وقاس ذلك على ما لو تعلّقت بالتركة حقوق متعدده لاتفى بها التركة فان حق الميت فى تجهيزه ودفنه مقدم ، ثم حق الدائنين ، ثم الورثة .

فكذلك يجب أن يقدم من ينتقل نصيبه من فرض مقدر إلى فرض مقدر لقوته عن من ينتقل نصيبه من فرض مقدر إلى نصيب غير مقدر عن طريق الارث بالتعصب . فيستوفى الأقوى نصيبه عند التزاحم .

ويرجع هذا الخلاف إلى عدم وجود نص فى المسألة لا من قريب ولا من بعيد ، وإنما هو الاجتهاد المطلق . كل يرى أن مسلكه يحقق العدالة فى اعطاء الحقوق ، وكل يقيس المسألة على ما يرى أنه أولى بالقياس عليه . ولكل وجهة يسبب لحكمه عن طريقها وللقياس دور فى اجتهاد الفريقين .

٣ - **اختلافهم فى نكاح المعتدة** وأثره فى تحريمها عليه يقول الله تعالى[١] : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، ويقول بالنسبة للحامل المطلقة والمتوفى عنها زوجها : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن »[٢] ، ويقول فى المتوفى عنها زوجها : « والذين يُتوفّون منكم ويذرون أزواجا يتربَّصْن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا »[٣] ، فكل واحدة من هؤلاء يجب عليها أن تعتد فلا تتزوج حتى تنقضى عدتها الواجبة للتأكد من براءة الرحم منعا من اختلاط الأنساب . فضلا عن أن فى هذا ما يوجب الضغينة والريبة أحيانا .

ومن الواضح أن تحريم زواج المعتدة من طلاق - خاصٌ بغير مطلقها طلاقا غير مكمل للثلاث . فاذا تزوج شخص بمن هى فى عدة آخر عالما بذلك[٤] كان

(١) سورة البقرة آية ٢٢٨ .

(٢) سورة الطلاق آية ٤ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٣٤ .

(٤) أما اذا كان غير عالم فان العقد ينعقد فاسدا ويجب التفريق بينهما ولا يترتب على العقد نفسه أثر وإنما ←

العقد باطلا ولا يترتب عليه أى أثر .

ومع هذا فقد اتجه عمر إلى أنها تحرم على من تزوج بها حرمة مؤبدة إذ قال فى واقعة فى عصره بعد أن فرق بينهما : أيما امرأة نكحت فى عدتها فان كان زوجها الذى تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول وكان زوجها الثانى خاطبا ولا اعتبار لعقده السابق . وإن كان قد دخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول . ثم اعتدت من الآخر ثم لا ينكحها أبدا .

فقد رأى عمر تحريمها عليه تحريما مؤبدا معاقبة لهذا الزوج على مخالفته أمر الشارع واستعجاله أمرا جعل الله له فيه أناة فعامله بنقيض قصده مثله فى ذلك مثل حرمان القاتل لمورِّثه عمدا عدوانا من الإرث .

بينما يرى الإمام على التفريق بينهما ولا يرى تحريمها عليه حرمة مؤبدة إذ لا يوجد سبب من أسباب التحريم المؤبد وأجاز له أن يتزوجها بعد انقضاء عدتها من الزوج الأول فقط إذ المعتدة لا تحرم على صاحب الحق فى العدة وإنما تحرم على الغير ، واكتفى على فى العقاب بتعزيرها .

وواضح أن التحريم الذى اتجه إليه عمر لاينبنى على نص ، وإنما هو من اجتهاده ورأيه وقد جعله عقوبة ، فهو من قبيل السياسة الشرعية ، شأنه فى ذلك عندما ألزم من طلق زوجته ثلاثا بلفظ واحد بعبارته واعتبر الطلاق باتا ، وحرمها عليه حتى تنكح زوجا غيره ، بينما يرى على أن العقاب إنما لا يكون بتحريم ما لم يثبت عن الشارع تحريمه وإنما يكون بالتعزير .

٤ - اختلافهم فى **قتل الجماعة بالواحد** اذا ما اشتركوا فى قتله . فقد حدث أن اشتركت امرأة وآخر فى قتل ابن زوجها فى عهد عمر بن الخطاب فأرسل عامله - يعلى بن أمية - يسأله الرأى إذ لم يرد فى هذا نص فاستشار عمر .

فأشار على بقتل كل من اشترك فى قتله وقال : أرأيت يا أمير المؤمنين لو

← إذا حصل دخول قبل انقضاء العدة فان أبا حنيفة وصاحباه وكذا الشافعى يرون وجوب التفريق حتى تنقضى عدتها ثم تحل له بعقد جديد على ما بيناه فى كتابنا أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الأول ص ١٦١ ، وكذا فى الجزء الثانى الخاص بالطلاق عند الكلام عن تداخل العدد ص ٢٨٨/٢٨٩ .

أن نفرا اشتركوا فى سرقة جزور فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا أكنت قاطعهم ؟ قال : نعم . قال : وذلك . فأخذ عمر بما رأى على وكتب إلى عامله أن اقتلهما فوالله لو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم .

وهذا الرأى يلاحظ المصلحة إذ لو منعنا القصاص بسبب الاشتراك فى القتل للجأ إلى ذلك الجناة تهربا من القصاص إلى عقوبة المال وهى الدية مهما كان قدرها والشأن فيها فانها دون القصاص وأقل ردعا ، وقد اتجه إلى هذا الرأى جمع من الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب منهم مالك وأبو حنيفة والشافعى .

بينما يرى كل من ابن عباس والزبير بن العوام ومعاذ بن جبل أن الذى يجب فى هذه الحالة وأمثالها الدية لا القصاص مساواة ومعادلة وليس فى قتل الجماعة بالواحد مساواة . وهذا الرأى قال به أحمد بن حنبل فى احدى روايتين عنه .

فالناظر فى هذه الصورة وأمثالها يرى أن اعتماد كل فريق كان على ما تسكن إليه نفسه وينشرح له صدره سواء أكان عن طريق القياس بالحاق النظير بنظيره أم كان عن طريق تحرى المصلحة العامة ومعرفة ما يحققها من أحكام ، أم من طريق استلهام أسرار التنزيل وتطبيق الأحوال العامة للتشريع .

الاختلاف بسبب ادعاء الاجماع وعدمه :

قد يحدث أحيانا بعد عصر الصحابة اختلاف نتيجة اعتقاد حدوث اجماع فى عصر الصحابة على حكم مخالف لظاهر نص شرعى وقد يكون هذا الاجماع المدعى لم يتوافر فيه الحد الذى حده الفقهاء به من أنه اتفاق المجتهدين من الأمة الاسلامية فى عصر من العصور بعد عصر الرسالة على حكم شرعى لأن الذى كان يحدث غالبا أن تعرض مسألة لم يرد فيها نص أو ورد نص ظنى ويستشير فيه الخليفة المتصلين به أو الحاضرين فى عاصمة حكمه ، وينتهون فى المسألة إلى رأى يشيع بين الناس ، وقد يرى غيرهم خلافه ويعرف ذلك عنه إلا أنه لم تتوافر له سبل النشر .

يقول ابن تيميه[1] : كثيرا ما يدعى الاجماع على حكم من الأحكام وليس

---

(١) فى رسالة رفع الملام عن الأئمة الاعلام ص ٤٩/٤٦ الطبعة الثالثة - بيروت .

هو في الغالب سوى عدم العلم بالمخالف . . ثم يقول : إن كثيرا من الفقهاء لا يعنى إلا بأن يعلم قول أهل العلم الذين أدركهم أو وصل إلىٰ علمه آراؤهم ومذاهبهم . فاذا وجدهم متفقين على حكم ظن ذلك إجماعا يمنعه من أن يذهب إلى رأى آخر .

ويرتب على ذلك ابن القيم[1] : أنه قد تولد عن هذا معارضة النصوص بالاجماع المجهول وانفتح باب دعواه وصار من يعرف الخلاف بين المقلدين إذا احتج عليه بالقرآن والسنة قال : هذا خلاف الاجماع ، ونقل عن الامام أحمد أن من ادعى الاجماع فهو كاذب لعل الناس اختلفوا .

وإني أرى أن قول ابن حنبل فيما نقله ابن القيم « لعل الناس اختلفوا » لاينهض حجة على دعوى الكذب فى ادعاء الاجماع لأن « لعل » تفيد احتمال الاختلاف والاحتمال لايفيد القطع واليقين وإنما هو مجرد ظن . وكان الأدق فيما نرى – أن يقول : بدل « فهو كاذب » أنه لا ثقة بدعوى الاجماع لعدم التأكد من صحتها . على أننا سنعرض لمناقشة حجية الاجماع عند الكلام عن المصادر ، ونسوق هنا بعض صور من المسائل المختلف فيها والتى ادعى فيها الاجماع .

١ – **وقوع الطلاق الثلاث بلفظ واحد** : من جمع الطلاق المشروع فى لفظ واحد أو مجلس واحد أو عدة واحدة بأن يقول أنت طالق ثلاثا أو يقول : أنت طالق . أنت طالق . أنت طالق . أو يطلقها ثانية وثالثة وهي فى عدتها من الطلاق الأول .

يرى المالكية والحنابلة أن فاعل هذا آثم يفوت الغرض الذى من أجله شرع التعدد ، ولما روى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما بلغه أن أحد المسلمين فعل ذلك غضب وقال : أيلعب بكتاب الله عزوجل وأنا بين ظهرانيكم[2] ،

ويرى الشافعي وابن حزم أن ذلك خلاف الأولى وليس محظوراً لعموم النص ، ويرى الحنفية أنه طلاق بدعي اذاكان بلفظ واحد أو بألفاظ متفرقة فى طهر واحد .

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٢٨ .

(٢) انظر ابن ماجه فى باب الفتن .

وأما من ناحية وقوعه كما أراد المطلق فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى وقوعه كما تلفظ به المطلق وأراد واحتجوا بالاجماع في زمن عمر الذى رأى معاقبة المطلق بذلك لتعجله أمرا جعل الله فيه أناة ، ووافقه الصحابة فى عهده فكان اجماعا ، ومن ذلك ما رواه مجاهد : كنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال : إنه طلق امرأته ثلاثا . فسكت ابن عباس حتى ظننت أنه رادها اليه . ثم قال : ينطلق أحدكم فيركب الحماقة ثم يقول له ابن عباس ! ؟ ؟ . إن الله قال[1] : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » . وإنك لم تتق الله فلم أجد لك مخرجا . عصيت ربك فبانت منك امرأتك . وهذه الفتوى صدرت من ابن عباس كما يقول ابن القيم موافقة لرأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب تأديبا وتعزيرا للمطلق . ويقول ابن القيم[2] : إن لابن عباس فتوى أخرى صريحة فى أن الطلاق المتعدد لايقع إلا واحدة .

مع أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد كان كما يروى الفقهاء فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفى خلافة أبى بكر . بل وفى صدر خلافة عمر طلقة واحدة دون مخالف حتى حكم عمر بوقوع الثلاث سياسة لتفشّيه بين الناس[3] .

وقد وردت جملة آثار تدل على ذلك فى الصحيحين ، وفى مسند أحمد عن ابن عباس رضى الله عنهم أن ركانة بن عبد يزيد طلق زوجته ثلاثا فى مجلس واحد ، ولما استفسر من النبى صلى الله عليه وسلم عن حكم ذلك قال : إنما تلك طلقة واحدة فارتجعها .

وروى مسلم عن ابن عباس أن الثلاث طلقات كانت تجعل واحدة على عهد الرسول وأبى بكر وصدرا من إمارة عمر فقال عمر : إن الناس قد استعجلوا فى أمر كان لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم[4] .

---

(١) سورة الطلاق آية ٢ .

(٢) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ٤١/٤٩ .

(٣) وفى الدر المنتقى عن التمرتاش : كان فى الصدر الأول اذا أرسل شخص الثلاث طلقات جملة لم يحكم إلا بوقوع واحدة الى زمن عمر . ثم حكم بوقوع الثلاث سياسة .

(٤) انظر البخارى ومسلم فى باب الطلاق وانظر مسند أحمد بن حنبل .

كما روى أن الزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف كانا يريان وقوعه واحدة ، وكذلك في إحدى روايتين عن علي وابن مسعود . وروى الصنعاني بسند صحيح عن أنس أن عمر بن الخطاب كان إذا أتي برجل طلق امرأته ثلاثا أوجع ظهره ضربا[1].

وقد تواترت الروايات على أنه كان يعزّر من يفعل ذلك بالضرب وحلق الرأس ، ولما وجد هذا لم يصرف الناس عن ما هم عليه ألزمهم بعبارتهم وأوقعه عليهم ثلاثا وقد بينا[2] أن ذلك يمكن أن يكون من قبيل تقييد ولى الأمر للمباح فعمر رضى الله عنه بهذا لم ينه عن واجب وإنما نهى عن مباح للمصلحة ، وهو حق المطلق فى المراجعة .

فادعاء الاجماع فى عهد عمر جعل جمهور الفقهاء ومنهم الأئمة الأربعة يعتبرونه طلاقا باتا لاتحل معه الزوجة إلا بعد أن تنكح زوجا غيره ، وحال هذا الاجماع المدعى بينهم وبين الأخذ بالآثار التي دلت على خلاف ذلك . مع أن ما فعله عمر إنما كان عقوبة سياسية . فادعاء الاجماع كان سببا لمخالفة جمهور الفقهاء لغيرهم من القائلين بوقوعه طلقة واحدة على ما بيناه فى موضع آخر[3] . مع أنه قد نقل عن علي وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف والزبير ابن العوام . أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع طلقة واحدة ، ونقله ابن المنذر عن أصحاب ابن عباس ، وقال ابن القيم إنه رأى أكثر الصحابة .

٢ – **سهم المؤلفة قلوبهم** : هذا السهم الوارد فى قوله تعالى : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم[4] » فقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يعطى من الصدقات سهما لمن يرغب فى تأليف قلبه نحو الاسلام يقول صفوان بن أمية : أعطانى رسول الله وإنه لأبغض الناس إلى ، فما زال يعطيني حتى أنه لأحب الناس إلىّ .

---

(١) سبل السلام فى شرح أحاديث الأحكام للصنعانى باب الطلاق .
(٢) راجع لنا الاباحة عند الاصوليين والفقهاء عند الكلام عن سلطة ولى الأمر فى تقييد الأحكام .
(٣) أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الثانى . ص ٥٦ الطبعة الثانية .
(٤) سورة التوبة آية ٦٠ .

وفى عهد أبى بكر وكان قد كتب لبعض الأفراد قطعة أرض تأليفا لقلوبهم ، ولما علم عمر اعترض وقال : إن رسول الله كان يتألفكما والاسلام يومئذ قليل وإن الله قد أعز الاسلام وأغنى عنكم فان ثبتم على الاسلام وإلا فبيننا وبينكم السيف . ولم ينكر الخليفة ذلك على عمر وأمضى رأيه ، ووافقه على ذلك الصحابة .

ومن أجل هذا الاجماع المدعَى ؛ ذهب الحنفية إلى سقوط سهم المؤلفة قلوبهم سواء أكان القصد من الاعطاء رجاء إسلامهم أم رجاء كف أذاهم أم لتثبيت الإيمان فى قلوب مَن دخلوا فى الاسلام ولما تمتلىء قلوبهم بالايمان بعد .

بينما يذهب المالكية والحنابلة إلى بقاء سهم المؤلفة قلوبهم الذى ورد به النص ولم يرد ما ينسخه إذ لو كان هناك نسخ لعلمه أبو بكر . بل قد ورد أن عمر بن عبد العزيز أعاد سهم المؤلفة قلوبهم وأعطى من رأى تأليفه .

ويقول ابن قدامة فى كتابه المغنى : ويبدو أن معارضة عمر وموافقة أبى بكر له كان لسبب يخص الأفراد الذين كان قد كتب لهم أبو بكر وليس اتجاها منهما إلى اسقاط سهم المؤلفة قلوبهم . فالعمل بالنص قائم ومطبق إن كانت المصلحة فى عصرٍ ما تقتضى تأليف قلوب نفر من غير المسلمين واستحقاقهم فليس هنا تغيير حكم شرعى كما فهم البعض ، وادعى ذلك على عمر ، وإنما الذى هنا تغير وصف اقتضى حكما يناسبه .

الاختلاف بسبب اعتبار بعض المصادر :

وكان من أسباب الاختلاف فيما لم يرد فيه ص ولا إجماع ، اختلاف وجهات النظر فى اعتبار بعض المصادر فإن من الفقهاء من لم يأخذ بالقياس ولا الاستحسان والاستصلاح ؛ ومن هؤلاء الظاهرية الذين قالوا : إن شرع الله قد اكتمل فى عهد الرسول وقال الله تعالى[1] : « ما فرطنا فى الكتاب من شئ » فما أمر به الرسول فطلوب ، وما نهى عنه فممنوع ، وما لم يأمر به ولم ينه عنه فهو مباح ، ويؤيد ذلك قول الله تعالى[2] : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض

---

(١) سورة الأنعام آية ٣٨ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٩ .

جميعا » وعلى هذا فلا حاجة إلى القياس أو غيره .

يقول ابن حزم[1] : لا يجوز القول بالقياس فى الدين ولا بالرأى لأن أمْر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم قد صح وأطال فى بيان ذلك والرد على الآخرين .

وقالوا بالنسبة لما ورد عن الصحابة : إنه لم يكن على سبيل المقايسة ، وإنما كان نتيجة فهمهم للنصوص وإن لم يذكروا ما استدلوا به فعلا يقول ابن حزم[2] : فان ادعى أحد أن الصحابة اجمعوا على القول بالقياس . قيل لهم : الحق أنهم كلهم أجمعوا على إبطاله . .

ثم قال إن الرسالة المنسوب إلى عمر أنه أرسلها إلى قاضيه أبى موسى الأشعرى والتى فيها « اعرف الأشباه وقس الأمور » إنها لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد ابن معدان عن أبيه . وهو ساقط بلا خلاف ، وأطال فى بيان بطلان القياس بأسلوبه اللاذع .

بينما جمهور المسلمين يجعلون القياس دليلا شرعيا وإن اختلفوا في علة الأصل ، وفيما يجب أن يتوافر فيها من الشروط لتكون علة صحيحة معتبرة .

كما يرى فريق من الفقهاء اعتبار الاستحسان دليلا شرعيا لابتناء الأحكام عليه ، وإن اختلفوا فى معناه ، وكما ذهب بعض الفقهاء إلى اعتبار الاستصلاح وجواز بناء الأحكام عليه استقلالا ، ومنهم من قيد ذلك بشرط قرب المصلحة من الأصول العامة ، ومنهم من قصر اعتبار الاستصلاح على ما كان ضروريا وقطعيا وكليا على ما سنبينه بعد .

ومن كل هذا وجد الاختلاف بينهم فى كثير من المسائل الفقهية ، وهكذا بالنسبة للأدلة الأخرى التي ذكرها الأصوليون ، وكانت محل خلاف طويل بينهم والتي سنتناولها بعد بالقدر الذى يبين موقف الفقهاء منها حتى نتبين مناهج الاجتهاد عند كل . وإنا على منهجنا نعرض ما نصور به الاختلاف بين الفقهاء

---

(١) المحلى جـ ١ ص ٥٢ المسألة ١٠٠ وراجع تفصيل مذهبه بالنسبة للقياس فى كتابه الأحكام فى أصول الأحكام من أول الجزء الثامن صفحة ١٠٤٩/١١١٠ .

(٢) المحلى جـ ١ صفحة ٥٥ .

فى مسائل الفروع بسبب موقف كل منهم من هذه الأدلة ومن ذلك الآتى :

من صور الاختلاف بسبب اعتبار القياس الاختلاف فى الربويات :

– روى عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد . رواه أحمد ومسلم[1] .

فهذا الحديث يفيد أن المعاوضة بين مقدارين من صنف من هذه الأصناف لاتصح إلا عند تساوى البدلين بأن تكون المبادلة يدا بيد ، وأن المعاوضة بين مقدارين مختلفين جنسا منها لابد أن تكون المبادلة فيه يداً بيد نظرا لتساويهما قدرا .

ثم اختلف الفقهاء فيما وراء ذلك فأما الظاهرية فقد قصروا هذين الحكمين على هذه الأصناف الستة المذكورة فى الحديث ، ورأوا أن المعاوضة تجوز فى غيرها مع التفاضل فى البدلين ومع التأجيل فى أحدهما . أى أنه يجوز أن يعطى شخص لآخر كيلة من الأرز على أن يرد بعد ذلك كيلتين من نفس الأرز . كما يجوز أن يعطيه كيلة من صنف آخر ، كما يجوز أن يعطيه كيلة من الأرز فى مقابلة كيلتين يسلمها له فى الحال . دون اعتبار شىء من ذلك ربا . لأن النص نهى عن الأصناف المذكورة دون غيرها . ومرجع ذلك أنهم لايأخذون بالقياس .

وذهب بعض الفقهاء منهم قتادة وطاووس وابن عقيل الحنبلى إلى قصر هذين الحكمين على الأصناف المذكورة لكن لا لأنهم ينكرون القياس وإنما لأنهم يرون أن هذا الحكم غير معقول المعنى . فلا ينبغى البحث فيه عن العلة حتى يقاس عليها .

بينما يرى جمهور الفقهاء أنه معقول المعنى ، وأن لكل من الحكمين المذكورين علة ربط الشارع بها وإن اختلفوا فيما بينهم فى العلة نفسها مما أدى إلى الاختلاف

---

(١) نيل الأوطار جـ ٥ ص ٢١٨ – وروى أحمد ومسلم والنسائى عن أبى سعيد الخدرى « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى والآخذ والمعطى سواء انظر الجامع الصغير جـ ٢ ص ٣٠٢ .

فى الحكم بينهم أيضا على الوجه المبين فى موضعه .

من صور الاختلاف بسبب اعتبار الاستحسان :

بيع من بينهما توارث سلعة مشتركة ومات أحدهما : إذا باع شخصان بينهما توارث سلعة مشتركة على الشيوع بينهما ثم مات أحدهما وكان الآخر وارثه الوحيد . ثم وجد المشترى السلعة معيبة فأراد ردها فأنكر البائع الحيّ وجود عيب بها وقت التسليم . فأراد المشتري توجيه اليمين إليه . فاختلف فقهاء الحنفية أنفسهم .

فقال محمد يحلّف مرتين : يحلف فى حصته على البتات ، وفى حصة مورثه على نفى العلم لأنه يرد عليه فى حصته باعتباره بائعا ، وفى حصة الآخر باعتباره وارثا . وهذا مقتضى القياس لأن الموجود عقدان لكل متهما حكمه .

بينما يرى أبو يوسف تحليفه يمينا واحدة على البتات لأن المبيع فى العقد عين واحدة ، وعدم العيب فى حصته يستلزم عدم العيب فى حصة مورثه فكان العقدان كعقد واحد استحسانا .

والواقع أن محمد بن الحسن لا يختلف مع صاحبه أبى يوسف فى أصل الأخذ بالاستحسان إلا أننا نلاحظ أنهما فى هذا الفرع تختلف وجهة نظر كل مهما عن الآخر فى تطبيق القياس أو الاستحسان فى هذه الجزئية .

من صور الاختلاف بسبب اعتبار المصلحة :

ومن صور الاختلاف الناشىء عن رأيهم فى الاستصلاح . الخلاف فى ضرب المتهم حملا له على الاقرار . فذهب الامام مالك إلى جواز سَجنه ، وذهب بعض أصحابه إلى جواز ضربه أيضا إذ المصلحة قد تقتضى ذلك لاستخلاص الحق منه ، فقد تتعذر إقامة البينة عليه ولو لم يكن ذلك لتعذر استخلاص الأموال من أيدى السراق والغصاب .

يقول التمرتاش فى كتابه تنوير الأبصار[1] : إن السارق لو أنكر يضرب بالسوط حتى يقر ، وعن الحسن يحل ضربه حتى يقر إذ قد يصعب اثبات

---

(١) راجع حاشية ابن عابدين المعروفة برد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار .

السرقة بطريق الشهادة .

وفيه أيضا « وللامام قتل السارق سياسة لسعيه فى الأرض بالفساد مع أن أصل الحكم فى السرقة قطع اليد فان تكرر قطعت رجله اليسرى ، وإن تكرر بعد ذلك حبس وعزر حتى يتوب .

ويقول الباجى فى المنتقى[1] « من سرق له متاع فاتهم من جيرانه رجلا غير معروف ، أو اتهم رجلا غريبا . أنه يسجن حتى يكشف عن حاله ، ولا يطال حبسه لأن النبى صلى الله عليه وسلم حبس رجلا اتهمه المسروق منه بسرقة لغيره وقد صحبه فى السفر[2] .

وفى المدونة[3] « لو أن رجلا ادعى على آخر أنه سرق منه ولا بينة له وطلب استحلافه أيستحلفه له فى قول مالك ؟ قال : — سحنون — إن كان المدعى عليه متهما بذلك موصوفا به استحلف وامتحن وهدد[4] .

بينما فقهاء المذاهب الأخرى لا يجيزون ذلك إذ فيه تعذيب للمتهم قبل أن تثبت إدانته ، والأصل أن المتهم يعامل معاملة البرىء حتى يثبت اتهامه ، وقد تظهر بعد ذلك براءته أو يقر كذبا لمجرد التخلص من التعذيب . والمثل على ذلك كثيرة .

ونكتفى بهذا القدر فى بيان أسباب اختلاف الفقهاء ، وننتقل إلى الباب الثانى .

---

(١) المنتقى شرح موطأ مالك جـ ٧ ص ١٦٦ .

(٢) أنظر أبو داود فى باب الأقضية والترمذى فى الديات والنسائى فى السرقة .

(٣) مدونة الامام مالك برواية سحنون جـ ١٦ ص ٩٦ .

(٤) راجع فى تحقيق نسبة هذه الفتوى للامام مالك وموقعها من النص « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى للدكتور حسين حامد ص ١٦٣/١٧٣ .

الباب الثانى
مصادر الأحكام ومناهج المجتهدين فيها

سنجعل هذا الباب فصلين :

الفصل الأول : **المصادر النقلية**

الفصل الثانى : **المصادر العقلية**

تمهيد :

المقصود بالمصادر وموقف الفقهاء منهما : —

نقصد بمصادر الأحكام هنا أدلتها الإجمالية ، وهى التي يستدل بها عليها ، سواء منها المنشيء للأحكام أم الكاشف لها ، ومنشيء الأحكام هو الله سبحانه وتعالى فلا حكم إلا ما حكم به الله [1] ، والرسول صلى الله عليه وسلم مبلغ لشرع الله ، فاذا أطلق عليه لفظ الشارع فانه باعتبار أن هذه الأحكام لا تعرف لنا إلا عن طريقه ، أما تسمية عمل المجتهد تشريعا —كما فعل الشاطبي فى بعض المواطن — فهو من قبيل التسمح والتساهل ، لأن المجتهد باجتهاده ما هو إلا كاشف ومظهر لحكم الله .

والأدلة الكاشفة لحكم الله . من الأصوليين من قصرها على الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، ومنهم من أنكر القياس ، ومنهم من زاد على ذلك أدلة إجمالية كثيرة . والواقع أن مرد الأدلة جميعها على اختلاف الأقوال هو الوحى كتاباكان أو سنة على ما ذكرنا فيما كتبنا قديما [2].

وإليك ما يقوله أستاذنا الشيخ السنهورى حول هذا المعنى [3] : إن الدليل الحقيقى والمصدر الوحيد للتشريع الاسلامى والفقه الاسلامى بأجمعه هو الوحى الالهى ، وأن مرد الاجماع والقياس إليه ، وأن المصادر الأخرى ليست مصادر خارجة عن الأربعة — الكتاب ، السنة ، الاجماع ، القياس — أو هى ليست مصادر للفقه . . . أو مجرد قواعد كلية فقهية محضة [4].

---

(١) يرى البعض أن الله سبحانه قد يفوض بعض النبيين أو العلماء على لسان النبى . أن احكم بين الناس بما تشاء ، وما تصدره من أحكام يكون موافقا لحكمى . مما يطلق عليه لفظ التفويض ، وغير الحنفية ذكروا فيه ثلاثة أقوال : إنه غير جائز ، وأنه جائز للأنبياء دون سواهم . الثالث عن بعض المعتزلة وهو اتجاه الصوفية أنه جائز وواقع فعلا . ويعلق الشوكانى على ذلك بقوله : إن تفويض من كان ذاعلم بأن يحكم بما أراد من غير تقيد بالنظر والاجتهاد لا ينبغى القول به أو التردد فى بطلانه ، انظر ارشاد الفحول ص ٢٤٥ وغيره من كتب الأصول وسيأتى بيانه

(٢) راجع لنا الفقه الاسلامى : المدخل والأموال والحقوق مطبوع سنة ١٩٥٤ .

(٣) مقدمة الجزء الأول من موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الاسلامى ص ١٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٩ .

فبالنسبة للاجماع فان المجمعين لايضعون أحكاما من عند أنفسهم ، ولا يجمعون عن الهوى والتشهى ، ولا يكون إجماعهم إلا مستندا لأحد هذين المصدرين ، ولما كان كل من الكتاب والسنة قد أديت معانيه بلغة العرب ويخضع فى إفادته لهذه المعانى لأنواع الدلالات اللغوية ومنها دلالة اللفظ بمنطوقه ، ومنها دلالة معنى اللفظ ومناط الحكم الذى شرع باللفظ المنطوق ، وهذه الدلالة هى القياس . فكل نوع من الاجماع والقياس راجع إلى الكتاب والسنة [1].

كما يقول : إن شرائع من قبلنا أبعد ما تكون عن أن تكون دليلا إجماليا ومصدرا فقهيا لأن الذين اعتبروا ما جاء منها فى شريعتنا دون أمر باتباعه يرون مجرد الرواية كالأمر [2] ، وإجماع أهل البيت ، وإجماع أهل المدينة ، والأخذ بأقل ما قيل كل هذا من قبيل الاجماع . والاستحسان والمصلحة المرسلة والاستقراء ما هى إلا من قبيل القياس ، والاستصحاب والبراءة الأصيلة وسد الذرائع والعادة والعرف كلها قواعد فقهية وليست دليلا يستند إليه فى استنباط حكم شرعى [3] ، والقول بالتفويض أو العصمة . فمن العلماء من أبقاه على ظاهره وأقام الحجة البالغة على بطلانه ، ومنهم من تأوله وحمله على إرادة النظر والاجتهاد [4].

ثم ينقل عن المتأخرين أن غير المجتهدين من المقلدين ليس لهم إلا مصدر واحد هو قول الأئمة الذين يقلدونهم ما دام لم تتوافر لهم الأهلية لأى نوع من أنواع الاجتهاد ، ويستنبطون منها ما شاء الله أن يستنبطوا وليس لهم أن يرجعوا إلى الكتاب والسنة والاجماع ، وليس لهم أن يقيسوا على ما ورد بها من أحكام . وأن منهم من أمعن فقال : إن كلام أئمتهم حجة عليهم ، وأنه بالنسبة لهم كالقرآن والحديث بالنسبة لجميع المجتهدين ! !

واننا سننهج فى تقسيم هذه المصادر نفس المنهج الذى سلكناه من أمد بعيد فى كتابنا المدخل ، فنقسمها إلى مصادر عقلية ومصادر نقلية إذ مصادر

---

(١) المرجع السابق ص ١٧ .
(٢) المرجع السابق ص ١٩ .
(٣) المرجع السابق ص ١٩ .
(٤) ص ١٦ المصدر السابق .

التشريع نصوص تشريعية وردت فى القرآن والسنة ودلائل أخرى أقامها الشارع يهتدى بها المجتهد عند تشريع الأحكام . كما أننا سنتناول هذه المصادر من ناحية كونها تؤخذ منها الأحكام وبالقدر الذى يظهر اتجاهات الفقهاء ومناهجهم الاجتهادية .

الفصل الأول

المصادر النقلية

المبحث الأول

المصادر النقلية الموحى بها

سنجعل هذا المبحث ثلاثة مطالب : نتكلم فى المطلب الأول على المصدر التشريعى الأول وهو القرآن .

وفى المطلب الثانى : على المصدر التشريعى الثانى وهو السنة .

وفى المطلب الثالث : نتكلم على شرع من قبلنا . هل يعتبر شرعا لنا فيما ذكر فى مصادرنا دون تأييد له أو نسخ لحكمه .

المطلب الأ ل

القرآن

القرآن[(١)] هو سر السماء . نور الله فى أفق الدنيا حتى تزول ، ومعنى الخلود فى دولة الأرض إلى أن تدول . كتاب أحكمت آياته لا ريب فيه هدى للمتقين ، وهو سلاحنا الماضى وقوتنا التى لاتغلب . خاطب القلوب بالموعظة والعقول بالدليل .

ويعرفه الأصوليون بأنه اللفظ العربى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المنقول إلينا بالتواتر والمبدوء بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس ، والمجموع بين دفتي المصحف ، والأصوليون يطلقون القرآن على كل جزء منه ، كما يطلقونه على مجموع القرآن .

---

(١) القرآن مصدر قرأ قراءة وقرآنا فهو مصدر على وزن « فعلان » بضم الفاء كالغفران ، وسمى به المفرد تسمية للمفعول بالمصدر ، وقد خص القرآن بالكتاب المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم فصار له كالعلم الشخصى ، ويطلق بالاشتراك اللفظى على مجموع القرآن ، وعلى كل آية من آياته ، وقد سماه الله بأسماء كثيرة منها القرآن ، ومنها الفرقان ، ومنها الكتاب ، ومنها الذكر ، ومنها التنزيل ، لكن غلب عليه اسم القرآن واسم الكتاب وقد يكون فى هذه التسمية الغالبة أنه يكون مقروء أو مكتوبا . وفى هذا إشارة إلى وجوب حفظه فى الصدور وفى السطور حتى يتحقق وعد الله بحفظه دون أن يتعرض لأى تحريف .

وقد تحدى به[1] الرسول صلى الله عليه وسلم البلغاء والشعراء على أن يأتوا
بمثله أو بمثل أقصر سوره فعجزوا رغم طول زمن التحدى لبلاغته المعجزة
وأسلوبه الخارق ، فهو معجزة أبدية ظلت خالدة تزداد قوة كلما تقدم العلم .

فهو كتاب تشريع وتنظيم لمجتمع متكامل ، وهو كتاب بلاغة وأدب ، وحسبنا فيه ما وصفه به الرسول عليه السلام بقوله[2] : « فيه نبأ من قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله ، هو حبل الله المتين ونوره المبين والذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس به الألسنة ، ولا تتشعب معه الآراء ، ولا يشبع منه العلماء ولا يمله الأتقياء . من علم علمه سبق ، ومن قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن عمل به أجر ، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم » .

كيفية التنزيل : ورد فى كيفية التنزيل طريقان :

أحدهما أن النبى صلى الله عليه وسلم انخلع من صورته البشرية إلى صورة ملائكية وأخذه من جبريل .

الثانى : أن الملك انخلع إلى البشرية حتى أخذه الرسول منه .

والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء من عباده علما ضروريا بكلامه من غير توسط حرف وصوت ودلالة . فكلامه سبحانه يختلف عن كلامنا .

---

(١) والفرق بين القرآن والحديث القدسى . أن الحديث القدسى هو ما يضيفه النبى إلى الله تعالى ويرويه على أنه من كلام الله وبلفظ من عنده على ما نرجح ، ويمكن إضافته إلى الرسول باعتبار أنه أخبر به فتقول : قال رسول الله فيما يرويه عن ربه . وعلى هذا فالفروق تظهر من عدة جهات : القرآن معجز والحديث القدسى غير معجز ولم يحدث به تحدى ، والقرآن لايضاف إلا إلى الله بينما الحديث القدسى قد يروى مضافا إلى الله كما يروى مضافا إلى الرسول على ما قلنا ، كما أن القرآن كله قطعى الثبوت بينما الأحاديث القدسية فى الجملة ظنية الثبوت ، والقرآن لا تجوز روايته بالمعنى بينما يجوز ذلك بالنسبة للحديث القدسى عند جمهور المحدثين ، كما أن القرآن يتعبد بتلاوته ويجزئ فى الصلاة والحديث القدسى لا يجزئ ، كما أن الأحاديث القدسية لاتتعلق بالأحكام التكليفية بخلاف القرآن .

(٢) فى حديث طويل أخرجه الترمذى عن الحارث بن الأعور .

زمان نزوله : —

وقد ثبت أنه نزل فى شهر رمضان يقول الله تعالى[1] : « شهر ومضان الذى أنزل فيه القرآن » ويقول[2] : « إنا أنزلناه فى ليلة القدر » ويقول[3] : « إنا أنزلناه فى ليلة مباركة » والليلة المباركة هى كما يقول المفسرون هى ليلة القـدر .

والأخبار الصحيحة والمروية عن ابن عباس أن المراد بنزول القرآن فى تلك الآيات الثلاث نزوله جملة واحدة إلى بيت العزة من السماء الدنيا ، ثم نزوله بعد ذلك منجما على رسولنا الأمين .

بينما يروى عن الشعبى أن المراد بنزول القرآن فى هذه الآيات ابتداء نزوله على الرسول صلى الله عليه وسلم فقد كان بدء نزوله فى ليلة القدر من شهر رمضان وهى الليلة المباركة ، ثم تتابع نزوله بعد ذلك متدرجا مع الوقائع والمناسبات . فليس للقرآن سوى نزول واحد .

نزوله منجما : —

وعلى كل فقد نزل القرآن منجما دفاعا عن عقيدة وتقريرا لحقيقة وبيانا لحكم أو جوابا عن سؤال أو استفتاء ، وكان ينزل أحيانا بالسورة الكاملة وأحيانا بالآية أو الآيتين أو الثلاث على وفق ما تدعو إليه الحاجة ويتطلبه الموضوع .

والحكمة من نزول القرآن منجما تثبيت فؤاد الرسول على الحق ، وشحذ عزمه للمضى قدما فى دعوته ، فكلما اشتد ألمه لتكذيب قومه نزل القرآن ناصرا له ومؤيدا ومسليا يقول الله[4] : « فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون » ، ويقول[5] : « والله يعصمك من الناس » ، ويقول[6] : « وينصرك

---

(١) سورة البقرة آية ١٨٥ .

(٢) سورة القـدر

(٣) سورة الدخان آية ٣ .

(٤) سورة يونس آية ٦٥ .

(٥) سورة المائدة آية ٦٧

(٦) سورة الفتح آية ٣ .

الله نصرا عزيزا » ولذا فان الكفار لما اعترضوا على نزول القرآن منجما على خلاف الكتب السماوية السابقة جاء قول الله تعالى[1] : « كذلك لنثبت به فؤادك » . ولذلك فان فى نزوله منجما ما يساعد على تكرار التحدّى به وتحقق الإعجاز ، فضلا عما فيه من التيسير على الرسول والناس فى حفظه وتدبّر معانيه . كما أن فى ذلك ما يجعله مسايرا للحوادث ، ويجعل التشريع متدرجا فلا يشق على الناس أيضا .

وكان الرسول صلوات الله عليه يتعجل قراءته خشية أن يغيب عن ذهنه منه شىء ، وشق عليه ذلك ، فجاءه الوحى بقول الله تعالى[2] : « لاتحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتّبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » .

وقد بلغت سور القرآن ١١٤ ماية وأربع عشرة سورة ، وبلغت آياته نحو ستة آلاف ومائتى آية ، وكان نزوله فى أكثر من اثنتين وعشرين سنة بين مكة والمدينة ، ولذا فان منه ما هو مكى ومنه ما هو مدنى .

المكى والمدنى : -

وقيل ان المكى ما نزل قبل الهجرة ، والمدنى ما نزل بعدها سواء نزل وهو فى طريقه إلى المدينة أو حتى نزل فى مكة بعد الفتح .

وقيل إن المكى ما نزل بمكة وضواحيها ولو بعد الهجرة ، والمدنى ما نزل بالمدينة أو ضواحيها . وعلى هذا فما نزل بالأسفار والغزوات لا يطلق عليه أنه مكى أو مدنى .

وقيل المكى ما كان الخطاب فيه لأهل مكة حتى لو نزل بالمدينة ، والمدنى ما كان الخطاب فيه لأهل المدينة ، والمشهور الذى عليه أكثر العلماء الأول[3] .

---

(١) سورة الفرقان آية ٣٢ .

(٢) سورة القيامة آية ١٦ .

(٣) ينقل السيوطى فى الاتقان جـ ١ ص ٢٣ أن القرآن جميعه نزل بين مكة والمدينة إلا ست آيات منه نزلت فى الفضاء ليلة رحلته صلى الله عليه وسلم فى الفضاء ليلة المعراج وهذه الآيات منها ثلاث وضعت فى سورة الصافات وهى « وما منا إلا له مقام معلوم . . » وآية وضعت فى سورة الزخرف وهى « واسأل من أرسلنا قبلك » والآيتان الأخيرتان من سورة البقرة « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه . . . » .

نزول القرآن باللفظ والمعنى : —

لا خلاف في الحقيقة [1] في أن القرآن نـزل على الرسول عليه السلام بلفظه ومعناه ، وليس بالمعنى فقط لأن الاعجاز والتحدى لم يكن قاصرا على المعنى ، والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء من عباده علما ضروريا بكلامه النفسى من غير توسط حرف وصورة ودلالة .

رد أباطيل أعداء الإسلام : —

وإذا كان بعض أعداء الاسلام قديما وحديثا أرادوا من طرف خفى نسبة القرآن إلى محمد صلى الله عليه وسلم . فزعموا أنه عليه السلام كان له من حدة الذكاء ونفاذ البصيرة وقوة الفراسة وشدة الفطنة وصفاء النفس وصدق التأمل ما يجعله يدرك مقاييس الخير والشر والحق والباطل بالالهام ، ويتعرف على خفايا الأمور بالكشف والوحى النفسى ، ولا يخرج القرآن عن أن يكون أثرا للاستنباط العقلى والإدراك الوجدانى عبر عنه محمد بأسلوبه .

فأى شيء فى القرآن يعتمد على الذكاء والاستنباط والشعور ؟ هل الجانب الاخبارى الذى يعتمد على التلقى والتعلم وهو الأمي فى أمة أمية ، أو الجانب العقائدى وسائر العلوم التى تضمنها القرآن وبدء الخلق ونهايته ، وهى معلومات لا مجال فيها للذكاء وقوة الفراسة ، أو من جهة ما جاء فيه من أخبار المستقبل التي أثبتها واقع الحياة ، مع أنه صلى الله عليه وسلم عجز عن إدراك الحقيقة فيما وقع بين خصمين اختصما إليه [2] .

إعجاز القرآن والتحدّى به :

الإعجـاز هو نسبة العجز إلى الغير وإثباته له ، ولا بد لتحقق الإعجاز من التحدى ووجود المقتضى وانعدام المانع ، أما التحدى فقد حدث وتكرر

---

(١) هناك نقل غريب ينسب إلى أبى حنيفة القول بأن القرآن جاء من عند الله بالمعنى دون اللفظ ، ومع هذا فقد نسب إليه نفس المصدر العدول عن ذلك إلى أنه مجموع اللفظ والمعنى . راجع المرقاة وشرحها المرآة صفحة ٢١/٢٠ وغيره من أمهات كتب الأصول .

(٢) راجع النبأ العظيم للدكتور محمد عبدالله دراز ، مباحث فى علوم القرآن لمناع القطان .

طوال فترة نزول القرآن وبصور وأساليب مختلفة ، وألفاظ قارعة تستفز المطلب ، وتدرَّج معهم فى التحدى حتى أن يأتوا بمثل أقصر سورة منه . يقول الله تعالى[1] : « قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى . . . » ويقول[2] : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » ، ويقول[3] : « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين » ، ويقول[4] : « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين ».

وواضح أن المقتضى موجود لأنه سفَّه بدعوته أحلامهم ، وسخر من أصنامهم التى ينحتونها بأيديهم ويعبدونها ، وأبطل معتقداتهم الموروثة عن ابائهم ، وأقام البرهان على صدق دعوته بالقرآن الذى تحداهم أن يأتوا بشىء مثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا . فكل هذا يقتضيهم أن يفعلوا كل ما فى مقدورهم لدحض حجته .

وأوضح من سابقه أنه لم يكن هناك مانع يمنع من قبولهم التحدى والرد عليه لو كان ذلك فى استطاعتهم مع طول زمن التحدى ، فهم أهل البلاغة والبيان والقرآن نزل بلغتهم ، وفيهم الكهنة وأهل الكتاب .

وجوه الاعجاز فى القرآن : —

وإعجاز القرآن من وجوه متعدده : فمن ناحية اتساق العبارة فانك تجد كل عباراته بليغة فصيحة ، وإذا كان هناك تفاوت فى الأسلوب أحيانا فمرجعه إلى اختلاف الموضوعات التى تعالجها الآيات .

فهو يتنقل بالانسان من موضوع إلى موضوع فتتخلل الأحكامَ القصصُ

---

(١) سورة القصص آية ٤٩ .

(٢) سورة الاسراء آية ٨٨ .

(٣) سورة هود آية ١٣ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٣/٢٤ .

والآياتُ الكونية والتوجيهات الخلقية ، كما يعود إلى مباحث المقصد الواحد المرة بعد المرة مع التفنن فى العبارة والتنوع فى الأسلوب فيوجز أحيانا عندما يقتضى المقام الإيجاز ، ويطنب أحيانا عندما يقتضى المقام الاطناب ، وهو فى ايجازه معجز كما هو فى اطنابه معجز ، وهو مع كل هذا يعتمد على البرهان والدليل فهما عماد كل قضاياه ابتداء من الألوهية والتوحيد إلى قضية الإنسان ذاته ، وما ذلك إلا لأنه يخاطب العقل فى كل ما يعرض .

ومن ناحية معانيه فانك لا تجد بينها تعارضا ، كما لا تجد بين أحكامه تناقضا ، وإذا كان هناك بعض التعارض الظاهرى فانه بالتأمل والنظر الفاحص يرتفع التعارض .

وأما من ناحية إخباره عن وقائع قديمة مندثرة أثبتتها الحفريات أخيرا ، وإخباره عن وقائع مستقبلة حققتها الأيام فانه أتى بالشىء الكثير وقال جل شأنه[1] : « تلك من أنباء الغيب نوحيه اليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك قبل هذا » ، ويقول[2] : « غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » ، وقد تحقق هذا فعلا كما حدثنا التاريخ . ، ويقول[3] : « لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين » وتحقق هذا فعلا بفتح مكة دون سفك دماء .

وفضلا عن كل ذلك ، وعن أن القرآن لم يرد على أنه كتاب يقرر نظريات علمية فى الطب والطبيعة والفلك وشتى النواحى[4] ، فانه إذا ما تعرضت آياته

(١) سورة هود آية ٤٩ .

(٢) سورة الروم آية ٢ .

(٣) سورة الفتح آية ٢٧ .

(٤) يقول سيد قطب فى كتاب خصائص التصور الاسلامى ومقوماته ص ١٦٧ ليست هذه الآيات - التى تتعرض لقضايا الطبيعة - من باب النظريات العلمية ذلك أن العلم هو تلمس الحقائق فى عالم الحس واستخدام الحواس بجهد بشرى يحتمل الخطأ والصواب . والحقيقة العلمية ليست هى الظواهر بل هى أوصاف للظواهر والله سبحانه يقول الحق ويهدى السبيل . وأحكام القرآن مطلقة بعكس العلم . ومن ثم يكثر التوجيه إلى هذه المصادر الظاهرة فى الكون والمكنونة فى النفس لتلقى المعرفة من كتاب الله المفتوح كتلقى المعرفة من كتاب الله المقروء فى تناسق وتوازن يجمع بين مصادر المعرفة كلها فى غير تصادم ولا تعارض وفى غير تأليه ولا تحقير . . » .

ويقول الامام الشاطبى فى الموافقات جـ ٢ ص ٧٩ : إن كثيرا من الناس تجاوزوا فى الدعوى

ا ي ء من ذلك عرضا فى ثنايا تقرير حكم عقائدى مثلا نجد العلم الحديث يكشف
.ائما عن سبق القرآن فى كل ما يصل إليه ، وإذا كان الله سبحانه علَّم الإنسان
١٠ لم يعلم فان فوق كل ذى علم عليم .

والواقع أن القرآن معجز بكل ما يتحمل هذا اللفظ فهو معجز فى ألفاظه
، أسلوبه وفى بيانه ونظمه . مع أنه لم يخرج عن سنن كلامهم ألفاظا وحروفا
و تركيبا وأسلوبا . ولكنه فى اتساق حروفه وطلاوة عبارته وحلاوة أسلوبه ،
و جرس آياته نسيج وحده . معجز بعلومه ومعارفه من ناحية حثه على التفكير
و التدبر ومخاطبته العقول ، واعتماده فى المحاجّة عليها لذلك فان رسالة الاسلام
قامت على العلم والتعلم ، ولذا فان أول آية من القرآن جاءت تدعو إلى ذلك .
فالقرآن يجعل التفكير السديد والنظر الصائب فى الكون أعظم وسيلة للإيمان .

والقرآن معجز فى تشريعه وصيانته لحقوق الإنسان فقد بدأ بتربية الفرد
لأن صلاح الجماعة بصلاح الفرد ، ويقيم تربيته على تحرير وجدانه وتحمله
التبعة . ثم بُعد أن يعد الفرد ينتقل إلى بناء الأسرة لأنها نواة المجتمع ، ثم يضع
نظام الحكم الذى يسود المجتمع حتى تقوم الحياة الانسانية على أفضل صورة
وأرقى مثال .

فالقرآن لم يترك جانبا من جوانب الحياة إلا وتحدث عنه أو أشار إليه ،
كما لم يدع أمرا من أمور الغيب إلا بينه أو ألمح له . وصدق الله « ما فرَّطْنا
فى الكتاب من شيء » ، والقرآن يتقصّى أبعد الجوانب فى القلب الإنسانى

على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم كالهندسة وغيرها من الرياضيات والمنطق وعلم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها . . ثم يقول : إن السلف الصالح كانوا أعرف بعلوم القرآن وما أودع فيه . ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم فى هذا المدعى . . ولو كان لهم فى ذلك خوض ونظر لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة إلا أن ذلك لم يكن . . . وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا . . وليس من الجائز أن يضاف إلى القرآن مالا يقتضيه » .

ويقول الامام المراغى : إن القرآن أتى بأصول العلوم وترك الباب مفتوحا لأهل الذكر من المشتغلين بالعلوم المختلفة . . . » انظر تقديمه لكتاب الاسلام والطب الحديث وانظر تفسير المنار جـ ١ ص ٧ . والتفسير معالم حياته ومنهجه اليوم « لأمين الخولى » .

فيتغلغل فيها بنظرة تلمس أدق الانفعالات فيها « وهو يتجه نحو ماضي الانسانية البعيد ومستقبلها ، كما يعلمها واجبات الحياة ، وهو يرسم لوحة أخاذة لمشهد الحضارات المتتابع ثم يدعونا إلى أن نتأمله لنفيد من ذلك عظة [(1)] .

ترجمة القرآن والصلاة بغير العربية : —

لا تعتبر الترجمة قرآنا مهما بلغت دقتها ، وليس من اليسير أن نكلف كل من ندعوه إلى الاسلام أن يتعلم اللغة العربية ولابد من العمل على تبليغ الدعوة للناس كافة ، وعلى هذا فيجب ترجمة تفسير [(2)] منتخب للقرآن إلى جميع اللغات المختلفة حتى يتدبر الجميع ما فيه من معان وأحكام بقدر المستطاع ، ومن الطبيعى أن الترجمة لا تعتبر قرآنا لأنها فى الواقع ترجمة لتفسيره .

يقول النووى فى المجموع [(3)] : « ترجمة القرآن ليست قرآنا باجماع المسلمين ، فليس أحد يخالف فى أن من تكلم بمعنى القرآن بالهندية لايكون قرآنا . ومن خالف فى هذا كان مراغما جاحداً » .

وعلى هذا فلا يصح الاعتماد على الترجمة فى استنباط الأحكام ، وما ذلك إلا لأن فهم المراد من الآية يحتمل الخطأ لمن يعرف العربية ، ثم نقل ذلك المفهوم إلى لغة أخرى قد يحتمل الخطأ إذ قد يؤدى إلى أكثر من معنى لأنه من قبيل المشترك ، أو باعتبار حمله على الحقيقة أو المجاز إلى ما فيه من عموم وإطلاق وإجمال ، واحتمال وغير ذلك .

---

(١) الظاهرة القرآنية ص ١٨١ .

(٢) الترجمة تطلق على معنيين :

الأول : الترجمة الحرفية وهذه لا يمكن حصولها مع المحافظة على سياق الأصل والاحاطة بجميع معناه وخاصة بالنسبة للقرآن فان له من خواص التركيب وأسرار الأساليب ما أعجز بلغاء العرب . وعلى هذا فالترجمة الحرفية تخرجه عن كونه قرآنا .

المعنى الثانى للترجمة : الترجمة التفسيرية وهى ترجمة معنى الكلام حسب مفهوم المفسر وفى هذا يقول الشاطبى : إن ترجمة القرآن من حيث معانيه الأصلية التى يستوى فى فهمها كل من عرف مدلولات الألفاظ وعرف وجوه تركيبها ممكن ولذا فانه صح تفسير القرآن وبيان معانيه للعامة اتفاقا . وهذا الاتفاق حجة فى صحة الترجمة على المعنى الأصلى .

(٣) جـ ٣ ص ٣٧٩

وقد يكون من المناسب هنا أن نبين حكم الصلاة بغير العربية واتجاهات الفقهاء فى ذلك : —

فريق من الفقهاء يجيز القراءة بغير العربية لمن لا يقدر على النطق بها وهو مذهب الحنفية ، بل كان يروى عن أبى حنيفة أنه أجاز القراءة فى الصلاة بالفارسية حتى مع القدرة على النطق بالعربية ، ولعل هذا كان على أساس ما نقل عنه أولا من أن القرآن اسم للمعانى التى تدل عليها الألفاظ العربية ، وقد صح عنه أنه عدل عن ذلك الرأى وما ترتب عليه ، وأنه وافق صاحبيه فى قصر جواز القراءة فى الصلاة بغير العربية للعاجز عن النطق بها ، فقد روى عنهما أنهما قالا : إنما جوزنا القراءة بالترجمة للعاجز إذا لم يخلّ بالمعنى لأنه قرآن من وجه باعتبار اشتماله على المعنى فالاتيان به أولى من الترك مطلقا .

والجمهور من الفقهاء لا يجيزون القراءة فى الصلاة بغير العربية مطلقا لأن الترجمة ليست قرآنا بحال ولا يلزم العاجز من القراءة إلا مجرد ذكر الله يقول الحافظ بن حجر : « إن كان القارئ قادرا على التلاوة باللسان العربى فلا يجوز له العدول عنه ولا تُجْزئ صلاته بغير العربية ، وإن كان عاجزا فان العاجز لايلزمه إلا الذكر » .

ويقول ابن تيمية : كان أئمة الدين على أنه لا يجوز أن يقرأ بغير العربية لا مع القدرة عليها ولا مع العجز عنها . . » بل اتجه ابن تيمية إلى أن نفس اللغة العربية من الدين ومعرفتها فرض واجب فان فهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهمان إلا بفهم اللغة العربية ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

القرآن من حيث الثبوت والدلالة :

القرآن من ناحية ثبوته مقطوع بقرآنيته لأن كل آية منه كان الرسول عليه السلام يعيها ويحفظها ويمليها على بعض الكتاب من أصحابه ممن عرفوا بعد بكتاب الوحى ، وحفظه الصحابة أيضا فى الصدور وتعبدوا به ، وتناقله الناس حفظا وتلاوة وكتابة جيلا بعد جيل وحتى الآن .

وإذا كان « وليم موير » يقول : إن العالم كله ليس فيه كتاب غير القرآن ظل اثنتى عشر قرنا كاملا . . . » فاننا نقول له وسيظل محفوظا من غير تبديل

فيه ولا تحريف ما بقيت الحياة برغم محاولات الصهاينة الدنيئة وأعداء الإسلام .

وإذا كان بعض الصحابة كعبدالله بن مسعود عندما قرأ آية[1] « . . . فصيام ثلاثة أيام » فهــم أن الأيام متتابعة فأضاف عند كتابتها عنده كلمة (متتابعات) بقصد إظهار الحكم ، فان هذه الزيادة لا تسمى قرآنا ولا يحتج بها . خلافا للحنفية الذين يرون الاحتجاج بها وإن لم تكن قرآنا لأنه شبيه بالسنة فيعمل به كما يعمل بها .

وأما من ناحية دلالته على الأحكام ، فان من ألفاظ القرآن ما هو واضح في دلالته على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي ، وكل نص واضح الدلالة يجب العمل بما هو واضح الدلالة عليه ، ولا يصح تأويل ما يحتمل التأويل منه إلا بدليل .

فاذا كان يحتمل التأويل والمراد منه ليس هو المقصود أصالة من سياقه سمى بالظاهر[2] .

وإن كان يحتمل التأويل والمراد منه هو المقصود من سياقه سمى بالنص[3] .

وإن كان لا يحتمل التأويل ويقبل حكمه النسخ سمى المفسر[4] .

---

(١) سورة المائدة آية ٨٩ .

(٢) **الظاهر** : ما دل على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف ذلك على أمر خارجي . ولم يكن المراد منه هو المقصود أصالة من البيان ويحتمل التأويل ومن ذلك قوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء » « فالنص ظاهر في اباحة نكاح ما حل من النساء لأنه معنى يتبادر فهمه من لفظ فانكحوا ما طاب لكم . . من غير توقف على قرينة . وهذا المعنى غير مقصود . أصالة من سياق الآية إذ المقصود أصالة هو قصر العدد على واحدة وإباحة العدد إلى أربع عند القدرة وتحقق العدالة .

(٣) **النص** : ما دل بنفس صيغته على المعنى المقصود أصالة من سياقه ويحتمل التأويل .

وكل من الظاهر والنص يجب العمل بما وضحت دلالة كل منهما عليه ، ويحتمل أن يؤول كل منهما بأن يراد منه غير ما وضحت دلالته عليه إذا وجد ما يقتضى هذا التأويل .

(٤) **المفسر** : هو ما دل بنفسه على معناه المفصل تفصيلا لا يبقى معه احتمال للتأويل . كقوله تعالى في حد القذف : « فاجلدوهم ثمانين جلدة » فان العدد المبين لا يحتمل زيادة ولا نقصا .

ومن ذلك أن تكون الصيغة وردت مجملة غير مفصلة وألحقت من الشارع ببيان تفسيرى قطعى أزال إجمالها وفصلها فأصبحت لا تحتمل التأويل كقوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقوله : « ولله على الناس حج البيت » وقوله : « وأحل الله البيع وحرم الربا » لأن الرسول قد بين

وإن كان لا يحتمل التأويل ولا يقبل حكمه النسخ سمى **بالمُحْكَم**[1] .

وأساس التفاوت فى مراتب الوضوح هو احتمال التأويل وعدم احتماله فما لا يحتمل أن يفهم منه معنى آخر أوضح دلالة مما يحتمل أن يفهم منه معنى آخر غيره .

ومن ألفاظ القرآن ما هو غير واضح الدلالة فلا يدل على المراد منه بنفس صيغته ، بل يتوقف فهم المراد منه على أمر خارجى وهذا إما **خفى**[2] ، وإما **مشكل**[3] . وأما **مجمل**[4] لايعرف المراد إلا **بالبيان**[5] ، ومنه **المتشابه**[6] ، وقمنه

كل هذه الألفاظ المجملة .

والتفسير الذى ينفى احتمال التأويل هو ما كان مستفادا من نفس الصيغة أو من بيان تفسيرى قطعى يلحق بالصيغة وصادر من المشرع نفسه ، وأما التفسير الناتج عن الاجتهاد فدلالته ظنية ولذلك سمى تأويلا . ولهذا يحتمل أن يراد غيره .

(١) **المحكم** : ما دل بنفسه على معناه الذى لايقبل إبطالا ولا تبديلا بحيث لا يبقى أى احتمال للتأويل لأنه مفصل ومفسر ولا يقبل النسخ فى عهد الرسالة . لأن الحكم المستفاد منه إما حكم أساسى من قواعد الدين لايقبل التبديل كالايمان بالله وكتبه ورسله . أو من أمهات الفضائل التى لا تختلف باختلاف الأحوال كبّر الوالدين . أو من الأحكام الفرعية لكن دل الشارع على دوامها كقوله تعالى فى عقوبة القذف : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا » ومن المعروف أن النصوص بعد عصر الرسول وانقطاع الوحى تصير كلها محكمة فلا تقبل النسخ ولا الابطال وإذا تعارض الظاهر مع النص يرجح النص ، ولهذا يرجح الخاص على العام عند التعارض لأن الخاص مقصود أصالة بالحكم فاللفظ نص فيه ، وهو فى العام غير مقصود أصالة بل هو ضمن أفراده . وإذا تعارض النص مع المفسر رجح المفسر لأنه أوضح دلالة لأن تفسيره يجعله غير محتمل للتأويل ويجعل المراد منه متعينا . وأما المحكم فهو فى المرتبة الأولى الذى لا يقف أمامه شيء .

(٢) **الخفى** : اللفظ الذى يدل على معناه دلالة ظاهرة ولكن فى انطباق معناه على بعض الأفراد نوع خفاء، تحتاج إزالته إلى تأمل .

(٣) **المشكل** : اللفظ الذى لا يدل بصيغته على المراد منه بل لابد من قرينة خارجية تبين ما يراد منه ، فسبب الخفاء فى الخفى ليس من نفس اللفظ . لكن الاشتباه فى انطباق معناه على بعض الأفراد لعوامل خارجية وأما سبب الخفاء فى المشكل فمن نفس اللفظ لكونه موضوعا لغة لأ كثر من معنى ، أو لتعارض ما يفهم من نص مع ما يفهم من نص آخر . فكل نص على حدته ظاهر الدلالة ولكن الاشكال يظهر عند جمع النصوص ومحاولة التوفيق بينها ، والطريق لازالة الاشكال هو الاجتهاد بالقرائن والأدلة التى نصبها الشارع .

(٤) **المجمل** : اللفظ الذى لايدل بصيغته على المراد منه ولا توجد قرائن تبينه . ففيه خفاء من جهة لفظه ، وقد جاءت السنة العملية والقولية ببيان هذه الأشياء .

الدال بعبارته[1] ، **والدال باشارته**[2] ، **والدال بنصه**[3] ، ومنه **دلالة الاقتضاء**[4]

←

(٥) **البيان** : عبارة عن إظهار المراد بالمجمل .

(٦) **المتشابه** : اللفظ الذى لا تدل صيغته بنفسها على المراد منه ، ولا توجد قرائن خارجية تبينه ، ولكن الشارع استأثر بعلمه فلم يفسره ، وهذا النوع لايوجد فى آيات الأحكام وأحاديثها ، ولكن يوجد فى النصوص المتعلقة بالعقائد ، مثل يد الله فوق أيديهم ، ومثل قول الرسول عليه السلام فيما رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى : « ينزل ربنا الى سماء الدنيا » .

هذا هو رأى السلف فى المتشابه فلا يبحثون فى تأويله بينما يرى الخلف أن ظاهر النص مستحيل فيجب أن يؤول . ويعرف الظاهر ويراد به معنى يحتمله اللفظ ولو عن طريق المجاز .

ومنشأ هذا الخلاف موضع الوقف فى قوله تعالى فى شأن المتشابه : « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به . . » فالسلف يرون الوقف على لفظ الجلالة ، والخلف يوصلون ويقفون على « الراسخون فى العلم » وقالوا إنهم يعلمون به عن طريق التأويل والاجتهاد ، وقد ذهب كل من أبىّ بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم إلى أن (الواو) فى قوله : « والراسخون فى العلم » للاستئناف وأن الراسخين فى العلم مبتدأ خبره يقولون آمنا . والمعنى كما كان يقول ابن عباس : وما يعلم تأويله إلا الله . ويقول الراسخون آمنا به ، وذهبت طائفة منها مجاهد أن الواو للعطف واختار هذا النووى إذ يقول فى شرحه لصحيح مسلم : إنه الأصح إذ يبعد أن يخاطب الله عباده بما لاسبيل لأحد من الخلق إلى معرفته .

ويبدو أنه لا منافاة فى الحقيقة بين الاتجاهين لأن كلمة التأويل يراد بها الحقيقة التى يؤول إليها الكلام ، كما يراد بها الكلام الذى يفسر به اللفظ حتى يفهم معناه .

فالذين يرون أن الواو استئنافية ويقفون على لفظ الجلالة إنما يعنون بالتأويل المعنى الأول « الحقيقة التى يؤول اليها الكلام ، وحقيقة ذات الله وكنهها وكيفية أسمائه وصفاته مما لا يعلمه إلا الله .

والذين يرون أن الواو للعطف ويقفون على الراسخين فى العلم ، يعنون بالتأويل المعنى الثانى الذى هو الكلام الذى يفسر به اللفظ حتى يفهم معناه ، فمرادهم من معرفة الراسخين فى العلم تأويل المتشابه ، إنما هو معرفة تفسيره لا حقيقته ... راجع مباحث علوم القرآن لمناع القطان وانظر ارشاد الفحول ص ٣٠ ، ص ١٦٤

(١) **دلالة العبارة** : هى دلالة الصيغة على المعنى المتبادر فهمه المقصود من سياقها سواء كان مقصودا أصلا أم تبعا .

(٢) **دلالة الاشارة** : دلالة اللفظ على ما لا يتبادر من ألفاظه ولا يقصد من سياقه ولكنه معنى لازم للمتبادر فهو مدلول بطريق الالتزام .

(٣) **دلالة النص** : المعنى الذى يفهم من روح النص ومعقوله كدلالة « فلا تقل لهما أف » على منع ضربهما .

(٤) **دلالة الاقتضاء** : يراد بذلك المعنى الذى لا يستقيم الكلام إلا بتقديره ، فصيغة النص ليس فيها لفظ يدل عليه ولكن صحتها واستقامة معناها تقتضيه أو صدقها ومطابقتها للواقع تقتضيه .

والدال بمفهوم الموافقة [1] ، أو مفهوم المخالفة [2] ،وفيه المشترك [3] ، كما فيه الحقيقة [4] والمجاز [5] ، ومنه الناسخ والمنسوخ [6] .

والمنهج الفقهي يختلف فى دلالة النص الشرعى ، وقد بينت كتب الأصول ذلك أحسن بيان ، وقد أوجزها الشيخ خلاف وعرفها فى أسلوب سهل ميسر [7] .

فالنص قد يدل على معان متعددة بطرق متعددة من طرق الدلالة ، وليست دلالته قاصرة على ما يفهم من عبارته وحروفه ، بل قد يدل أيضا على معان تفهم من اشارته ومن دلالته ومن اقتضائه ، وكل ما يفهم منه بأى طريق يكون من مدلولات النص ، ولذا فان الأصوليين يقولون : يجب العمل بما تدل عليه عبارة النص ، وما تدل عليه روحه ومعقوله ، ولا شك أن هذه الطرق بعضها

---

(١) **مفهوم الموافقة** : دلالة اللفظ على حكم المنطوق للمسكوت عنه لاشتراكها فى علة الحكم المفهومة بطريق اللغة ، وهو ما يسمى عند الحنفية بدلالة النص كما بينا فى دلالة قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف » على تحريم الضرب .

(٢) **مفهوم المخالفة** : هو ما يدل عليه النص مخالفا لحكم المنطوق إذا كان مقيدا بوصف أو شرط ، كدلالة قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا . . . » فانه يفيد تحليل الدم غير المسفوح وهذا مفهوم مخالف لمنطوقه .

وجمهور الأصوليين على أن النص يكون حجة على ثبوت نقيض حكمه فى الواقعة التى وردت فيه إذا كانت على خلاف الوصف أو الشرط أو الغاية أو العدد الذى ذكر فيه . فالتحريم للدم المسفوح والتحليل للدم غير المسفوح كل منهما مدلول « أو دما مسفوحا » .

بينما يذهب الحنفية إلى أنه لايكون حجة على ثبوت نقيض حكمه . . . وإنما يكون النص ساكتا عن بيان حكمها . فيبحث عن حكمها بأى دليل من الأدلة الشرعية التى منها . ان الأصل فى الأشياء الاباحة ، فهم لا يأخذون حل الدم غير المسفوح من نفس النص .

(٣) **المشترك** : ما وضع لمعنيين أو أكثر بأوضاع متعددة مثل « قرء » و « عين » و « يد » وهذا هو المشترك اللفظى ، وأما المشترك المعنوى فهو الكلى الذى وضع بوضع واحد لمفهوم عام يندرج تحته أفراد متعددة كالإنسان والحيوان .

(٤) **الحقيقة** : هى اللفظ الدال على ما وضع له دون احتياج إلى قرينة كرجل وامرأة .

(٥) **المجاز** : هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له بعلاقة مع قرينة مانعة عن إرادة المعنى الأصلى كلفظ (أسد) إذا استعمل فى الرجل الشجاع بقرينة .

(٦) **النسخ** : هو رفع الشارع حكما شرعيا بدليل شرعى آخر ـوالناسخ هو اللفظ الدال على ذلك والمنسوخ هو اللفظ الذى يدل على الحكم الذى طرأ عليه النسخ .

(٧) أصول الفقه الطبعة التاسعة ص ١٨٠/١٤٣ .

أقوى من بعض فى الدلالة . ويظهر أثر هذا عند التعارض .

ومع هذا فالقرآن فى الغالب وقف عند القواعد الكلية دون تفصيل أو بيان وخاصة بالنسبة لمسائل المعاملات المالية وما يتعلق بالقضاء وعلاقة الدولة الاسلامية بغيرها فى السلم والحرب وما شابه ذلك مما يتغير بتغير البيئة . فان القرآن دل عليها بوجه عام حتى يكون ولاة الأمر فى سعة من أن يفصلوا قوانينهم فيها بما يتفق مع مصالحهم فى حدود أسس التشريع وما ينتهى إليه المجتهدون من غير اصطدام بحكم جزئى ، وحتى تتسع الشريعة لحاجات الناس فى مختلف العصور والبيئات وتكون صالحة للتطبيق فى كل عصر .

منهج القرآن فى بيان الأحكام :

الأحكام التي جاء بها القرآن متنوعة فمنها الأحكام العقائدية التى توجه ناحية الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وهى يستتبعها الكثير من الكلام عن الآيات الكونية والآيات النفسية وكل ما يتعلق بالكون وخَلق الانسان وتكوينه ، ومنها الأحكام الوجدانية التى تعمل على تهذيب النفوس وتقويم الخُلق ، وتوجه إلى ما ينبغى أن يتحلى به أفراد المجتمع من فضائل وأن ينفروا منه من الرذائل ، ومنها الأحكام العملية التى تتعلق بما يصدر عن المكلفين من أقوال وأفعال ومختلف التصرفات التى تتعلق بعلاقاتهم بالله أو بعلاقاتهم بعضهم البعض أفراد وجماعات فى السلم والحرب .

ومنهج القرآن فى هذا متنوع حتى يكون أدعى إلى القبول وأبعث على الامتثال ، فله طرق فى بيان أوامره ونواهيه فقد يكون الأمر بالمضارع المقترن باللام مثل قوله تعالى[1] : « لِينْفق ذو سِعة من سعته » ، ومثل قوله[2] : « وليخْش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا » ، ومثل قوله[3] : « فلينظر الإنسان مم خلق » ، وقد يرد الطلب بصيغة اسم فعل الأمر مثل قوله تعالى[4] : « عليكم أنفسكم » ، وقد يكون بالمصدر

---

(١) الطلاق آية ٧

(٢) النساء آية ٩

(٣) الطارق آية ٥

(٤) المائدة آية ١٠٥

الدال على الطلب مثل قوله تعالى[١] : « فضرب الرقاب فإما مناً بعد وإما فداء » ، وقد يكون بالجملة الخبرية مثل قوله تعالى[٢] : « والوالدات يُرضعن أولادهن . . . » وكثيرا ما ترد الأوامر فى القرآن بصيغة افعل ومن ذلك قوله تعالى[٣] : « . . وأقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة ، واركعوا مع الراكعين » .

وهكذا فان أساليب القرآن التكليفية متنوعة فمثل قوله تعالى[٤] : « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزْلامُ رجْس من عمل الشيطان » يقتضى التكليف باجتنابها ، وإمعانا منه جل شأنه فى بيان ذلك أمر باجتنابها صراحة ، وكذلك قد يكون أسلوب الطلب ببيان ما فى الشىء من خير أو ما يترتب عليه من خير ومن ذلك قوله تعالى[٥] : « ولئن صبرتم لهو خير للصابرين . . » ، وقوله[٦] : « ذلكم خير لكم » ، وقد يكون أسلوب الطلب ببيان أنه مكتوب أو أنه مفروض ومن ذلك قوله تعالى[٧] : « كُتب عليكم إذا حضر أحدَكم الموتُ إن ترك خيراً » ، وقوله[٨] : « كُتب عليكم القتال » ، وقوله فى آية المواريث[٩] : « نصيبا مفروضا » ، وقوله[١٠] : « فريضة من الله » .

ومن هذا تلمس تنوع الأساليب ، وتحس فى ذلك بمتعة وحلاوة ، وتقبل بارتياح لكل هذه التكاليف من غير تبرم ولا تضجر ودون استنكار لها أو استثقال ، ومن وراء ذلك التنوع يجد الفقهاء مجالا فسيحا للنظر والتأمل عند استنباط الأحكام .

موضع القرآن من أدلة الأحكام : —

القـرآن هو المصدر الأصلى الأول الذى يرجع إليه أولا عند التعرف على الأحكام الشرعية فهو أصل الشريعة وأساسها ، وهو الذى تستمد منه سائر الأدلة الشرعية حجيتها . فالقرآن يشير إلى أن السنة هى المصدر الثانى فى آية[١١] : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » ، كما يشير إلى أن الاجماع

---

(١) محمد آية ٤
(٢) البقرة آية ٢٣٣
(٣) البقرة آية ٤٣
(٤) المائدة آية ٩٠
(٥) النحل آية ١٢٦
(٦) البقرة آية ٥٤
(٧) البقرة آية ١٨٠
(٨) البقرة آية ٢١٦
(٩) النساء آية ٧
(١٠) النساء آية ١١
(١١) سورة الحشر آية ٧

مصدر فى آية[1] : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، ويشير إلى اعتبار الرأى والاجتهاد فى قوله سبحانه[2] : « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » ، وقوله[3] : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » فهو الأساس الذى يرجع إليه نفسه أو إلى ما أحال عليــه .

وقوع النسخ فى القرآن وموقف الفقهاء من ذلك :

من معانى النسخ فى اللغة الازالة والابطال ومن ذلك قوله تعالى[4] : « فينسخ الله ما يلقى الشيطان » ، كما يطلق على النقل والتحويل ، وقيل إنه مشترك بين هذين المعنيين :

وفى اصطلاح الفقهاء والأصوليين يعرف بعدة تعريفات[5] منها ما اختاره ابن الحاجب من أنه رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر[6] .

واستظهر الشاطبى[7] أن النسخ عند المتقدمين أعم منه عند الأصوليين المتأخرين فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو

(١) سورة النساء آية ١١٥

(٢) سورة النساء آية ١٠٥

(٣) سورة الحشر آية ٢

(٤) سورة الحج آية ٥٢

(٥) راجع فى هذا المستصفى للغزالى جـ ١ ص ١٠٧ ، والأحكام للآمدى جـ ٣ ص ١٥١ ، والتحرير وشرحه التيسير للكمال بن الهمام جـ ٣ ص ١٧٨ والموافقات للشاطبى جـ ٣ ص ١١٧ وجمع الجوامع جـ ٢ ص ٩٦ ، والتوضيح على التنقيح جـ ٣ ص ٣٠٥ ، وكشف الأسرار للبزدوى جـ ٣ ص ٨٧٥ ، ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت مطبوع بهامش المستصفى جـ ٢ ص ٥٣ وإرشاد الفحول ص ١٨٤/١٧٠ وراجع لنا الاباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ٤١٣ عند الكلام عن أسباب طروء الاباحة .

(٦) وهذا التعريف يخرج الأحكام التى وردت على الاباحة الأصلية باصطلاح الأصوليين لأنه لا رفع فيها لحكم شرعى وانما هو رفع لحكم عقلى فالتكاليف التى ترد على هذا الحكم لا تعتبر نسخا عند الأصوليين . راجع كشف الأسرار جـ ٣ ص ٨٧٨ ، لكن ينقل ابن أمير حاج فى كتابه التقرير على التحبير جـ ٣ ص ٤٦ عن بعض الأصوليين أنه يمكن أن يقال : لما تقررت تلك الاباحات فى الشرائع صارت بحكم تقرير أنبيائها من حكم شرائعهم فيكون رفعها رفع حكم شرعى فيكون نسخا ، قال الكمال : إن بعض الحنفية التزموا كون رفع الاباحة الأصلية نسخا .

(٧) الموافقات جـ ٣ ص ٦٥

منفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر نسخا لأن جميع ذلك مشترك فى معنى واحد ، غير أن النسخ فى الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد فى التكاليف وإنما المراد ما جيء به آخرا فالأول غير معمول به والثانى هو المعمول به .

ولم يخالف فى إثبات النسخ من أرباب الشرائع سوى اليهود ، كما لم يخالف فى إثباته من المسلمين سوى أبى مسلم الأصفهانى وإن كان يجيزه عقلا إذ لا يترتب على فرضه مستحيل . وقد احتج بقوله تعالى[1] : « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » فلو نسخ بعض القرآن لتطرّق إليه البطلان وهذا محال

لكن يرد هذا قول الله تعالى[2] : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » ، وما وقع فعْلا فقد كان الحكم تقديم الصدقة حين مناجاة الرسول كما يدل على ذلك قوله تعالى[3] : « يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة » لكن ذلك الحكم نسخ بقوله[4] : « أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقة فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله » .

وكذلك فان القبلة كانت أولا إلى بيت المقدس ثم نسخ ذلك الحكم وأصبحت القبلة هى الكعبة ، وواضح أن حكمة مشروعية النسخ هى مراعاة مصالح الناس التى تعتبر المقصد الأول فى التشريع الاسلامى .

وقد يكون النسخ كليا بالنسبة إلى كل فرد كإبطال اعتداد المتوفى عنها زوجها حولا وتكليفها أن تعتد بأربعة أشهر وعشرة أيام فقد كان النص الواجب تطبيق حكمه هو قوله تعالى[5] : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج » ثم جاء قوله تعالى[6] : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » .

---

(١) سورة فصلت آية ٤٢ .
(٢) سورة البقرة آية ١٠٦ .
(٣) سورة المجادلة آية ١٢
(٤) سورة المجادلة آية ١٣
(٥) سورة البقرة آية ٢٤٠
(٦) سورة البقرة آية ١٣٤

كما يكون النسخ جزئيا[1] بالنسبة لبعض الأفراد ومن ذلك نسخ حكم القذف بالنسبة للأزواج بتشريع اللعان ، وكما يكون النسخ صريحا فإنه يكون ضمنيا يفهم من تشريع حكم متأخر معارض لحكم متقدم مع تعذر التوفيق بين النصين إلا بإلغاء أحدهما .

ولا خلاف بين القائلين بالنسخ فى أن القرآن ينسخ بعضه بعضا وكذلك بالنسبة لكل من الخبر المتواتر وخبر الآحاد من السنة لكنهم اختلفوا فى نسخ القرآن بغيره ، كما اختلفوا فى نسخ المتواتر بالآحاد ، كما أن الشافعى منع نسخ القرآن بالسنة مطلقا ، ونسخ السنة بالقرآن أيضا وأجاز الحنفية كلامنهما وأدلة الفريقين ومناقشتها بينة فى كتب الأصول والتفسير على أننا سنتعرض لشىء من ذلك عند الكلام على السنة .

المطلب الثانى

السنة

السنة عند الأصوليين ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى أحكام الشريعة – غير القرآن – من قول أو فعل أو تقرير ، وهى بيان للقرآن وتفصيل لمجمله وتوضيح لمبهمه ، فهى والقرآن متلازمان ، وهى منه فى جملتها بمنزلة المذكرة التفسيرية للقانون فالله قد أمر رسوله بتبليغ الرسالة فى قوله جل شأنه[2] : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك . . . » كما أمره ببيان ما يحتاج من

---

(١) الفرق بين النسخ الجزئى والتخصيص : إذا كان كل من النسخ والتخصيص يأتى الحكم فى كل منهما مخالفا لما تقدمه فان التخصيص بيان للعام من أول الأمر بخلاف النسخ الذى هو تغيير وابطال لحكم سابق مقرر .

فالتخصيص بيان والنسخ تغيير .

والتخصيص يرد على العام فقط والنسخ يرد عليه وعلى غيره .

والتخصيص عند الحنفية يكون مقترنا بينما النسخ يكون متراخيا .

والتخصيص يكون بالسمع وغيره كالقياس بينما النسخ يكون بالسمع فقط .

راجع كشف الأسرار للبزدوى ج ٣ ص ١٩٨ والمدخل الى علم أصول الفقه للدكتور معروف الدواليبى نص ١٩٢ الطبعة الثالثة .

(٢) سورة المائدة آية ٦٧

القرآن للبيان فى قوله[1] : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزّل إليهم » ولهذا نجده عليه السلام يقول : تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتى . ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض »[2].

أنواع السنة : –

ومن تعريف السنة التى ذكرناه يبين أنها ثلاثة أنواع :

سنة قولية :

وهى ما يعبر عنها الأصوليون بالحديث أو الخبر من كل ما صدر عن الرسول عليه الصلاة والسلام من أقوال تتعلق بتشريع الأحكام غير القرآن مثل ما روى ابن عبد البر بسنده عن زيد بن ثابت أن الرسول عليه السلام قال : نضّر الله أمرأ سمع منا حديثا فحفظه وبلغه غيره فرب حامل فقه ليس بفقيه : ثلاث لا يغلق عليهن قلب مسلم : اخلاص العمل لله ، ومناصحة ولاة الأمر ، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من وراءهم[3].

ومثل قوله : « لا يبع أحدكم على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه . . » وقد سبق .

وقوله : « من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة ، ومن يسر على معسر يسر الله عليه فى الدنيا والآخرة والله فى عون العبد ما دام العبد فى عون أخيه ، ومن سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة[4].

---

(١) سورة النحل آية ٤٤

(٢) رواه الحاكم عن أبى هريرة . انظر الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ٢ ص ١٦٠/١٦١ ، ج ٢ ص ٢٥١

(٣) روى الترمذى وأحمد وابن حبان عن ابن مسعود . نضر الله أمرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمعه . فرب مبلغ أوعى من سامع ، قال العزيزى اسناده صحيح وروى الترمذى والضياء عن زيد بن ثابت « نضر الله أمرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه » الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ٣ ص ٣٨٣ وروى ابن عساكر عن زيد بن خالد الجهنى « رحم الله أمرأ سمع منا حديثا فوعاه ثم بلغه من هو أوعى منه . قال العزيزى حديث حسن . الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ٢ ص ٣١٥

(٤) انظر البخارى فى المظالم ومسلم فى البر وأبو داود فى الأدب والترمذى فى الحدود .

سنة فعلية :

وهي ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أفعال بقصد التشريع مثل وضوئه وصلاته وحجه وقطعه يد السارق اليمنى . ومثل ما روى عنه أنه حجر على معاذ ماله وباعه فى دين كان عليه ، وقضائه بشاهد واحد ويمين المدعى ونحو ذلك من أفعاله التي يراد بها تشريع الأحكام .

سنة تقريرية :

وهى أن يسكت النبى صلى الله عليه وسلم عن إنكار فعل أو قول صدر فى حضوره أو غيبته وعلم به أو يوافق عليه ويظهر استحسانه مثل ما روى أن النبى قدم المدينة وأهلها يسلفون فى الثمار السنة والسنتين . والرطب ينقطع فأقرهم على ذلك[1] ، واقراره كما يروى أحمد فى مسنده لمعاذ على ما قاله من أنه يجتهد برأيه إذا لم يجد فى كتاب الله أو سنة رسوله ومثل ما روى النسائى وأبو داود عن عطاء بن يسار عن أبى سعيد الخدرى : خرج رجلان فى سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيمما صعيدا طيبا فصليا ثم وجدا الماء فى الوقت فأعاد أحدهما الوضوء والصلاة ولم يعد الآخر . . ثم أتيا الرسول صلى الله عليه وسلم فذكرا ذلك له . فقال للذى لم يعد : أصبت السنة وأجزأتك صلاتك وقال للذى توضأ وأعاد : لك الأجر مرتين[2] .

الأحكام التى جاءت بها السنة :

السنة قد تكون مؤكدة لما فى القرآن ، وهذا النوع كثير جدا ومن ذلك الأمر باقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت للمستطيع ، والنهى عن الشرك وعن شهادة الزور وعن قتل النفس بغير حق ، ويكون كل حكم من هذا وأمثاله قد ثبت بدليل من الكتاب وأكده دليل آخر من السنة .

وقد تكون السنة مفسرة للقرآن وهذه قد تكون مُبَيِّنة لمجمل الكتاب كالأحاديث التى بينت مواقيت الصلاة وعدد ركعاتها ومقدار نصاب الزكاة

---

(١) أنظر البخارى فى باب السلم ومسلم فى المساقاه والترمذى فى البيوع وانظر مسند أحمد .

(٢) نيل الأوطار جـ ١ ص ٣١١ .

وشعائر الحج وغير ذلك مما أمر الله بـه دون تفصيل تاركا بيانه للرسول وفى هذا يقول الله تعالى « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزّل إليهم » ، كما تكون السنة المفسرة أحيانا **مقيدة لمطلق**[1] **القرآن** أو **مخصصة لعامه**[2] . ومن ذلك قوله

---

(١) المطلق ما دل على الحقيقة بلا قيد . فهو يتناول واحدا لا بعينه من الحقيقة . وأكثر مواضعه النكرة فى الاثبات مثل « رقبة » فى قوله تعالى : « فتحرير رقبة » فان المطلوب فى الكفارة عتق رقبة من غير تقييدها بكونها مؤمنة أو كافرة .

والمقيد هو ما دل على الحقيقة بقيد كالرقبة المقيدة بأنها مؤمنة فى قوله تعالى : « فتحرير رقبة مؤمنة » . وقد نص الأصوليون على مختلف حالات تقييد المطلق وعدمه فقالوا :

أ – اذا اتحد السبب والحكم فان المطلق يحمل على المقيد ، ومثل الحنفية لذلك بقوله تعالى فى كفارة اليمين « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » فان هذا مقيد عندهم بالتتابع الوارد فى قراءة ابن مسعود المشهورة . ولهذا قالوا بالتتابع .

أما غيرهم فلا يرون هناك نصا مقيدا لهذا الاطلاق لأن غير المتواتر عندهم كله من قبيل أخبار الآحاد فلا يقيد بها مطلق الكتاب .

ب– إذا اتحد السبب واختلف الحكم فقد نقل عن أكثر الشافعية حمل المطلق على المقيد . بينما فريق آخر من الفقهاء لايرون حمل المطلق على المقيد هنا لاختلاف الحكم . فمثلا يقول الله تعالى فى آية الوضوء : « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » بينما مسح اليدين جاء فى التيمم مطلقا عن هذا القيد يقول : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » .

ج – اذا اختلف السبب واتحد الحكم . فاذا كان التقييد مختلفا فان المطلق لا يحمل على المقيد لاختلاف القيد ، والا كان ترجيحا بلا مرجح مثل الكفارة بالصوم فانها جاءت فى كفارة اليمين مطلقة كما جاء قضاء رمضان مطلقا ، مع أن الصوم جاء فى كفارة القتل مقيدا بالتتابع ـ كذا فى كفارة الظهار ، وجاء تقييده بالتفريق لا التتابع فى صوم المتمتع بالحج .

أما اذا كان التقييد واحدا كالرقبة فى الكفارة . فقد وردت مقيدة بالمؤمنة فى كفارة القتل الخطأ . بينما جاءت مطلقة فى كفارة الظهار وفى كفارة اليمين . فالمالكية وأكثر الشافعية يحملون المطلق على المقيد ويشترطون فى الرقبة أن تكون مؤمنة فى الكل بنما الحنفية لا يحملون المطلق على المقيد .

د – اذا اختلف كل من السبب والحكم . فلا يحمل المطلق على المقيد اتفاقا ، وذلك كاليد فى الوضوء والسرقة فانها فى الوضوء جاءت مقيدة إلى المرافق . وفى السرقة جاء القطع مطلقا فيبقى المطلق على اطلاقه فيها ، ويعمل بالقيد فى المقيد ولا تعارض فى هذا .

(٢) **العام** : هو اللفظ المستغرق لما يصلح له من غير حصر وله صيغة تدل عليه منها « كل » كقوله تعالى فى سورة آل عمران : « كل نفس ذائقة الموت » . ومنها المعرف بأل التي ليست للعهد كقوله تعالى : « والعصر إن الإنسان لفى خسر . . . » أى كل إنسان وقوله : « والسارق والسارقة » أى كل سارق وكل سارقة ، ومنها النكرة في سياق النفى والنهى ، والشرط كقوله تعالى فى سورة الحج : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج » . وقوله فى سورة الاسراء : « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما » . وقوله فى سورة

صلى الله عليه وسلم عن البحر فيما رواه ابن ماجه عن أبى هريرة باسناد صحيح : هو الطهور ماؤه والحل ميتته مبينا بذلك النص القرآنى الكريم بتحريم الميتة .

←

التوبة : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره » ومن صيغ العموم أيضا . الذى والتي وفروعهما « واللذان يأتيانهما منكم » « اللاتى يئسن » . وأسماء الشرط كقوله تعالى فى سورة البقرة : « فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه » . وقوله أيضا : « وما تفعلوا من خير يعلمه الله » ، وقوله : « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » ، ومنها اسم الجنس المضاف الى المعرفة كقوله فى سورة النور « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » ، وقوله « يوصيكم الله فى أولادكم » .

أقسام العام :

أ - الباقى على عمومه ، وهذا نادر إذ ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص . . ومن أمثلته : « حرمت عليكم أمهاتكم . . » وقوله « ولا يظلم ربك أحدا » وقوله « والله بكل شيء عليم » فانه لا خصوص فيها وبقى كل منها على عمومه .

ب- عام يراد به الخصوص . كقوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » فالمراد بالناس الأولى نعيم بن مسعود وبالناس الثانية أبو سفيان يدل على ذلك قوله : « إنما ذلكم الشيطان » فوقعت الاشارة إلى واحد بعينه . ولو كان المقصود جمعا لقال إنما أولئكم »

والعام الذى يراد به الخصوص لا يراد شموله لجميع الأفراد من أول الأمر لا من جهة تناول اللفظ ولا من جهة الحكم .

جـ- العام المخصوص . مثل قوله تعالى : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط . . . » وقوله « ولله على الناس حج البيت من استطاع . . . » وهذا لا يراد عمومه من جهة الحكم وإن أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ .

أما **الخاص** : فهو الذى لا يستغرق الصالح له من غير حصر . والتخصيص هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ العام .

والمخصص نوعان :

الأول متصل وهو خمسة :

أ - الأستثناء كقوله تعالى « والذين يرمون المحصنات . . . الا الذين تابوا » .

ب- الصفة كقوله تعالى : « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » فوصف المرأة بأنها مدخول بها مخصص للعموم فى نسائكم .

جـ- الشرط . كقوله : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية . . . » فترك الخير الذى هو المال شرط في هذه الوصية .

د - الغاية . كقوله « ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله » وقوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن »

هـ - بدل البعض من الكل . كقوله « ولله على الناس حج البيت من استطاع . . . » فقوله من استطاع يدل من الناس فيكون وجوب الحج خاصا بالمستطيعين لا بكل الناس .

-

وقد تكون السنة مكملة. أى أتت بحكم مسألة سكت عن حكمها القرآن فيكون هذا الحكم ثابتا بالسنة وذلك مثل ما رواه ابن ماجه وأبو داود والترمذى فى الفرائض عن قبيصة بن ذؤيب قال : جاءت الجدة إلى أبى بكر فسألته ميراثها فقال : مالك فى كتاب الله شيء وما علمت لك فى سنة رسول الله شيئا فارجعى حتى اسأل الناس. فسأل فقال المغيرة بن شعبة : حضرت رسول الله أعطاها السدس فقال : هل معك غيرك فقام محمد بن مسلمة الأنصارى فقال : مثل ما قال المغيرة فأنفذه لها أبو بكر : قال : ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر فسألته ميراثها فقال : مالك فى كتاب الله شيء ولكن هو ذاك السدس فإن اجتمعتا فهو بينكما وأيكما خلت به فهو لها[1] **فميراث الجدة انفردت به السنة.**

ومثل أحاديث النفقة ، ومثل تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها – وقد تقدم – ، وتحريم كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير[2] ، وتحريم لبس الحرير والتختم بالذهب للرجال[3] ، ومشروعية خيار الشرط

الثانى : منفصل وهو ما كان في موضع آخر من آية أو حديث أو اجماع أو قياس ومن ذلك قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » وقد خص هذا العموم بقوله تعالى فى آية أخرى « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » وبقوله : « واذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة »

ومثل قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فقد خصت السنة من البيع البيوع الفاسدة ورخص من الربا العرايا الثابتة بالسنة فقد روى عن أبى هريرة أن رسول الله رخص فى بيع العرايا بخرصها فيما دون خمسة أوسق أو فى خمسه أو سق.

ومثل قوله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم » فقد خص منها الرق . اذ الاجماع على أن الرق مانع من الأرث .

ومثل قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا . . . » فقد خص منها العبد اذ عقوبته على النصف قياسا على الأمة التي نص على تخصيصها فى قوله تعالى : « فعليهن نصف ما على المحصنات ».

(١) نيل الأرطار جـ٦ ص ٦٧ .

(٢) وروى ابن ماجه عن أبى هريرة « أكل كل ذى ناب من السباع حرام » ورواه البخارى عن أبى ثعلبة الجامع الصغير جـ ١ ص ٢٩٤ وأنظر البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى .

(٣) فقد روى الترمذى والنسائى عن عمران بن حصين باسناد صحيح وروى الطبرى عن معاوية « نهى النبي عن الشراب فى آنية الذهب والفضة ونهى عن لبس الذهب والحرير وروى ابن ماجه عن البراء ابن عازب أن النبي نهى عن الديباج والحرير والاستبرق . وروى النسائى عن أنس أن النبي نهى عن الأكل والشرب فى إناء الذهب والفضة . . ونقل العزيزى عن العلقمى أنه حديث حسن – الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ٣ ص ٣٨٩/٣٩٢ .

فى عقود المعاوضات المالية ، ومن ذلك أيضا زكاة الفطر ، والمسح على الخفين.

والسنة فى كل هذا ترجع إلى القرآن لأنها إما تفريع على أصل قرآنى ، أو شرح لقاعدة كلية فيه أو بسط لحكم مجمل ، وإما أن تضع لنا قاعدة عامة مستمدة من وقائع جزئية ووقائع كلية فى القرآن يقول الشافعى[1] رضى الله عنه : لم أعلم من أهل العلم مخالفا فى أن سنن النبى من ثلاثة وجوه : أحدها ما أنزل الله عزوجل فيه نص كتاب فسن رسول الله مثل ما نص الكتاب ، والآخر ما أنزل الله عزوجل فى جملة فبين عن الله معنى ما أراد ، والوجه الثالث ما سن رسول الله مما ليس فيه نص كتاب .

والواقع أن تبيين القرآن للأحكام جاء مجملا ، وقد خص الله سبحانه رسوله صلى الله عليه وسلم بالبيان فأبان مجمله وأوضح مشكله وشرع أحكاما يقتضيها صالح الجماعة أو صالح الفرد وهو فى كل هذا لاينطق عن الهوى وإنما هو بوحى من ربه .

والنظر فيما جاءت به السنة من أحكام يختلف بحسب الأنظار والأفهام فقد يراها البعض أمرا زائدا على ما جاء به الكتاب بينما يراها آخرون مجرد بيان ويراها البعض تأكيدا لما جاء به النص القرآنى لا أكثر من ذلك ، ومرجع ذلك[2] إلى تداخل وجوه البيان الناجمة عن دقة ملاحظة الفوارق بينها أو المميزات النظرية والكسبية التى وجدت لدى الناظر فى القرآن الكريم أو السنة .

وما ورد من السنة مورد التأكيد ومورد البيان كثير ومن الأول قول الرسول عليه السلام فيما رواه البخارى[3] : « واستوْصوا بالنساء خيرا فانهن خلقن من

---

(١) فى رسالته الأصولية مطبوعة بمقدمة الأم .

(٢) السنة النبوية ومكانتها من التشريع لعباس حماده ص ١٤٢ .

(٣) فتح البارى جـ٩ ص ٢٠١ . وقد روى الحديث أيضا مسلم عن أبي هريرة وكذا النسائى ونصه كما فى الجامع الصغير جـ١ ص ١٢٢ « استوصوا بالنساء خيرا فإن المرأة خلقت من ضلع أعوج ، وان أعوج شيئ فى الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل اعوج فاستوصوا بالنساء خيرا » وقال العلقمى : إن فى الحديث إشارة الى أن أعوج ما فى المرأة لسانها .

وفى نيل الأوطار جـ٦ ص ٢٣١ عن أبي هريرة ان المرأة كالضلع إن ذهبت تقيمها كسرتها وإن تركتها استمتعت بها على عوج . وفى لفظ استوصوا . . . الخ ما ذكره السيوطى فى الجامع الصغير

ضلع ، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه فان ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء خيرا » فذلك جاء تأكيدا لقول الله تعالى[1] : « وعاشروهن بالمعروف » ومن الثاني نصوص السنة الكثيرة التي جاءت تبين ما أجمله الكتاب في أمره بالصلاة والصوم والزكاة والحج والمعاملات والحدود .

وهذان الوجهان يتفق العلماء على الاعتداد ببيان السنة فيهما . وهناك وجهان آخران هما موضع خلاف :

١ – البيان بالأحكام الواردة في السنة زيادة عما جاء في الكتاب ، والتي يصطلح على تسميتها بالسنة المكملة .

فنهم من قال باستقلال السنة في تشريع الأحكام واتيانها بأحكام زائدة وهؤلاء يستندون إلى ما جاء في القرآن من وجوب طاعة الرسول استقلالا الذى يشير اليه تكرار الأمر بالطاعة بالنسبة للرسول في قوله تعالى[2] : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فقد تكرر في النص بالنسبة للرسول دون أولى الأمر ليشعر هذا بأن طاعة الرسول واجبة فيما يأتي به ولو لم يكن واردا أصلا في القرآن ، وأما طاعة أولى الأمر فواجبة في نطاق طاعة الله ورسوله .

ومنهم من قال : إن الزيادة التي جاءت بها السنة لم تستقل السنة باثباتها وانما تفرعت على أصل قرآني عام أو إلى وحدة المقصد أو ترجع إلى إشاراته . وعلى هذا فلا خلاف في وجوب الاعتداد بالزيادة التى جاءت بها السنة وإنما الخلاف في الطريق الذى ثبتت به .

٢ – البيان بالنسخ وقد أوضحنا الخلاف في هذا بعد ذلك .

حجية السنة :

السنة هى المصدر الثاني للتشريع وهى واجبة الاتباع في المذاهب الاسلامية ، فقد أمرنا الله بطاعة الر سول يقول الشافعي[3] : لم أسمع أحدا نسبه الناس أو نسب

---

(١) سورة النساء آية ١٩ .

(٢) سورة النساء آية ٥٩ .

(٣) في كتابه الأم جـ٧ ص ٢٥٠ باب جماع العلم .

نفسه إلى علم يخالف فى أن الله فرض اتباع أمر الرسول ، وأنه لايلزم قول إلا بكتاب الله وسنة رسوله وأن ما سواهما تبع لهما . . .

ويقول ابن حزم[1] : يقول الله فى وصف الرسول عليه السلام « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » فصح لنا بذلك أن الوحى قسمان : أحدهما وحى مؤلف تأليفا معجزا وهو القرآن الكريم . والثانى وحى مروى منقول غير مؤلف ولا معجز النظم ولا متلو لكنه مقروء وهو الخبر الوارد عن الرسول والله تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم كما أوجب طاعة سابقه .

انظر قول الله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فانك واجد فى الآية لفتة كريمة توجه إلى طاعة الرسول فى كل ما جاء به على أنه تشريع ، فالآية تنبه إلى أن طاعة الرسول واجبة استقلالا. على ما أشرنا قبل ، وهذا وحده كاف للدلالة على أن ما ترد به السنة ما دام قد صح سنده يجب اعتباره والعمل بـــه .

وكذلك فان الله أمر المسلمين إذا تنازعوا فى أمر أن يردوه إلى الله ورسوله إذ يقول فى تتمة الآية : « فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول »[2] ويقول « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم »[3] وكذلك فانه لم يجعل للمؤمنين خيارا إذا قضى الله ورسوله أمرا إذ يقول : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم »[4].

وعلى هذا كان الصحابة فى عصره ومن بعده فانهم تمثلوا بأوامره ونواهيه وما أحله وما حرمه دون أن يفرقوا بين حكم صدر فيه نص من القرآن أيضا وحكم اقتصر مصدره على السنة وحدها . وهذا إجماع منهم على أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم متى صح نقلها وجب اتباعها مؤكدة كانت أو مفسرة أو منشئة .

---

(١) فى كتابه الأحكام فى أصول الأحكام الجزء الأول ص ١٠٩ .
(٢) سورة النساء آية ٥٩ .
(٣) سورة النساء آية ٨٣ .
(٤) سورة الأحزاب آية ٣٦ .

وقد عبر القرآن عن السنة كما يقول جمهور المفسرين[1] بالحكمة فى عدة آيات منها قوله تعالى : «كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون[2] » ، وألزمنا بالأخذ عنه فى قوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا »[3].

كما يدل، على حجية السنة أيضا قوله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع : « تركت فيكم أمرين لن تَضِلُّوا بعدهما ابدا كتاب الله وسنة نبيه وقد سبق بيانه وإنما تأخرت مرتبة السنة عن القرآن لأن القرآن مقطوع بتبليغه لنا جملة وتفصيلا ، بينما السنة مقطوع بصدورها عنه جملة لا تفصيلا ، وعلى هذا إذا تعارض الكتاب والسنة وفّق بينهما إن أمكن وإلا قدّم الكتاب .

السنة من ناحية الدلالة :

نصوص السنة من ناحية دلالتها يقال فيها ما سبق ذكره عند الكلام عن نصوص القرآن من ناحية كون دلالة النص واضحة أو غير واضحة . وعلى هذا فمن النصوص الواضحة فى السنة ما يسمى ظاهرا ونصا ومفسرا ومحكما ، ومن غير الواضح ما يسمى خفيا ومشكلا ومجملا وقد سبق أن قلنا إن المتشابه لا يرد فى آيات الأحكام ولا أحاديث الأحكام .

وكذلك بالنسبة لطريق الدلالة فمنها الدال بالعبارة والدال بالاشارة أو بالنص أو بالاقتضاء ، وكذلك الدال بمفهوم الموافقة « منطوق النص » والدال بمفهوم المخالفة ، وفيها المشترك والحقيقة والمجاز ومنها الناسخ والمنسوخ وقد تكلم الفقهاء كثيرا على نسخ القرآن بالسنة كما سنشير إليه .

السنة من ناحية الرواية « الثبوت » :

تنقسم السنة باعتبار وصولها إلينا إلى سنة متواترة ، وخبر آحاد وهو يشمل عند الجمهور – المشهور الذى اعتبره الحنفية قسما مستقلا .

---

(1) أنظر في تفسير المنار للشيخ رشيد رضا ترجيح لغير ما يقوله الجمهور من أن الحكمة هى السنة . وأنظر في حجية السنة « السنة النبوية ومكانتها فى التشريع » عباس حماده .

(2) سورة البقرة آية ١٥١ .

(3) سورة الحشر آية ٧ .

ومن ناحية اتصال سند الحديث للرسول إما أن يكون مسندا أى اتصلت روايته بالرسول أو منقطعا وقد يسمى مرسلا . وإليك بيان كل ذلك حيث نتكلم أولا عن كل من المتواتر والمشهور ، والأحاد ثم نعقّب بالكلام عن المرسل .

المتواتر : ما تواترت روايته جماعة عن جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب من زمن الرسول حتى تدوينه فلا بد فيه من أن تتوافر له كثرة الطرق فى جميع الطبقات ، وأن تحيل العادة تواطؤ هذه الكثرة على الكذب ، وأن يفضى هذا الخبر إلى العلم بصدقه .

والتواتر فى أحاديث الأفعال متحقق ولا ريب ، أما فى أحاديث الأقوال فقد قال ابن الصلاح : إنه يعز وجوده ، بل منهم من قال إنه لا يوجد مطلقا ، وكلاهما يقصد بذلك المتواتر بلفظه أما المتواتر بالمعنى منها فكثير ، والمتواتر اللفظى أو المعنوى يفيد اليقين وهو حجة فيما ورد فيه ، والأخذ به محل اتفاق الفقهاء .

(٢) **المشهور** : وهو ما رواه عن الرسول عدد من الصحابة لايبلغ حد التواتر بحيث لا يمتنع عادة تواطؤ أفراد هذا الجمع على الكذب ثم يرويه بعد ذلك جمع من جموع التواتر فى العصر الثانى وهكذا حتى عصر التدوين ، ويمثلون لذلك بالحديث الذى رواه عمر عن الرسول « إنما الأعمال بالنيات »[١] . . . « وإن كان فى التمثيل به نظر فان أئمة الحديث يقولون انفرد به عمر ويقول كثير منهم إن علقمة التابعى انفرد بروايته عن عمر ثم اشتهر بعد ذلك ، ومن ذلك أيضا حديث « بنى الاسلام على خمس »[٢] وحديث « لا ضرر ولا ضرار »[٣] .

والمسند المشهور مصدر تشريعى وهو إن لم يفد اليقين فانه يفيد طمأنينة قوية ، ولذا فانهم أجازوا أن يقيدوا به مطلق الكتاب مثل قوله تعالى « من بعد

---

(١) أنظر البخارى فى بدء الوحى ، ومسلم فى باب اللامارة .

(٢) رواه أحمد فى مسنده والشيخان والترمذى عن أبن عمر – أنظر الجامع الصغير جـ٢ ص ١٤٥ .

(٣) رواه أحمد وابن ماجه عن أبن عباس ورواه ابن ماجه عن ابن عباده . قال العزيزى اسناد الحديث حسن جـ٣ ص ٤٣٨ .

وصية . . . . »[1] فقد جاءت الوصية مطلقة غير مقيدة بمقدار فقيدها الفقهاء بما رواه الجماعة عن سعد بن أبى وقاص وأيضا عن ابن عباس بلفظ آخر : «الثلث ، والثلث كثير »[2] ، كما جاءت الوصية فى الآية عامة فخصص بعض الفقهاء نفاذها بأن تكون لغير وارث مستندين إلى ما رواه ابن ماجه عن أنس باسناد حسن « إن الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث » وكلا الحديثين مشهور .

(٣) خبر الآحاد : وهو ما لم يبلغ حد التواتر ولا الشهرة ولم تتوافر فيه الشرائط المذكورة فتبقى روايته على هذا الوصف حتى عصر التدوين .

وخبر الآحاد ينقسم من ناحية قبوله وعدمه الى صحيح ، وحسن لذاته وحسن لغيره وضعيف والثلاثة الأولى مقبولة ، يعمل بها والضعيف غير مقبول إلا إذا اعتضد بشاهد أو متابع .

ومعظم السنة وخاصة القولية من قبيل أخبار الآحاد ، وهى بالاتفاق لاتفيد اليقين وإنما تفيد الظن واستثنى من ذلك ابن الصلاح ومن تابعه ما احتفت به القرائن فانه يفيد عندهم القطع .

وابن حزم يقول : إن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبى صلى الله عليه وسلم حتى حدَّث متكلمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا .

والجمهور القائل بالاحتجاج بخير الواحد اختلفوا فى شروط الأخذ به فقال الجبائى لايعمل به إلا أن يرويه اثنان عن اثنين ، وقال أصحاب أبى حنيفة لا يعمل به فيما تعم به البلوى ويخالف القياس ، واشترطوا ألا يخالف راويه العمل به وإلا فانهم يردونه قياسا على الشهادة التى لا تقبل أحادية ، وقال مالك لايعمل به إن خالف عمل أهل المدينة ، واكتفى الشافعى باشتراط أن يكون

---

(١) سورة النساء آية ١١ .

(٢) سبب الحديث كما يقول العزيزى ج ٢ ص ٢٠٨ أن سعد بن أبى وقاص قال فى مرضه للنبي أتصدق بثلثى مالى ؟ . قال : لا . قال : فالثلث ؟ قال : الثلث والثلث كثير .

وروى عن ابن عباس الثلث والثلث كثير . أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس ، وإنك لن تنفق نفقة تبتغى بها وجه الله تعالى . إلا أجرت بها حتى ما تجعل فى فم امرأتك .

السند صحيحا بأنه يكون متصلا والراوى ثقة معروفا بالصدق عاقلا لما يرويه ، وقال الشيعة لايعمل به إلا إذا كان راويه أحد ائمتهم أو من تبعهم .

ولم يشترط الظاهرية ولا أحمد بن حنبل فى احدى روايتين عنه شيئا لاعتبار خبر الآحاد أكثر من أن يكون غير ضعيف لأن النبى عليه السلام إذا ما أراد أن يفتى أو يحكم فى مسألة لم يكن يدعو لذلك جميع أهل المدينة ولا جميع الصحابة ، وروى عن أحمد أنه اشترط صحة السند والاتصال للأخذ بالحديث فهو فى هذه الرواية يتفق مع الشافعى .

وعلى كل فالفقهاء ، متفاوتون فى الأخذ بخبر الواحد فنهم من احتاط وحكّم القواعد العامة المرعية فى التشريع ورد مخالفها من ذلك ، ومنهم من كان احتياطه فى عدم التهجم على الحديث بمجرد مخالفته للأصول العامة . وعلى كل فجمهور الفقهاء على أن خبر الواحد العدل الثقة يفيد العلم ويعمل به إذا حفت به القرائن [1] .

أما المرسل فهو عند الفقهاء والأصوليين وجماعة المحدثين ما انقطع إسناده على أى وجه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع لافرق ، وقال جماعة من المحدثين أو أكثرهم لا يسمى الحديث مرسلا إلا اذا أخبر فيه التابعى عن رسول الله مباشرة ، فلا يعتبر حديث الصحابى مرسلا ولو سقط أحد رواته عن الرسول .

ومع هذا فان الأصوليين يعتبرون الحديث المرسل الذى يرويه صحابى عن صحابى آخر لم يذكره وإنما أسنده للرسول مباشرة ويسمونه مرسل الصحابى ، وما أكثر مراسيل ابن عباس .

أما مرسل التابعى فالامام أبو حنيفة ومالك يعملان به أيضا كمرسل الصحابى ووافقهم أحمد فى احدى الروايتين [2] أما الشافعى فانه لا يأخذ به إلا إذا انضم إليه ما يعضده ويقوّيه كأن يكون قد عمل به بعض الصحابة أو روى مرسلا

---

(١) راجع الرسالة للشافعى ص ٩٨ ، الأحكام للآمدى جـ١ ص ٢٣٣ فما بعدها ، الأحكام لابن حزم جـ١ ص ١٠٧

(٢) راجع مقدمة صحيح مسلم جـ١ ص ٣ وراجع تفصيل ذلك فى سائر كتب الأصول .

من طريق آخر ، أو كان من مراسيل ابن المسيب فانه قال : إنها حسنة وفسر هذه العبارة بعض أصحابه بأنها حجة ، ومنهم من قال إنها مع هذا لا يحتج بها وإن كان يستأنس بها .

وأما السنة الفعلية من ناحية الاحتجاج بها فان كانت من الأمور العادية التي لاتتعلق بالتشريع فانها تدل على إباحة الفعل ، وإن كان فعله بيانا لحكم فحكمه التكليفى يؤخذ من الحكم نفسه الذى بينه الفعل .

ويعلم أن الفعل جاء لبيان حكم إما بتصريح الرسول بذلك أو بأن يكون فى القرآن آية مجملة تفتقر إلى البيان ولم يجىء بيانها إلا بفعله عليه السلام فيدل على أن الفعل كان بيانا لها .

أما إذا وقع فعله ابتداء بأن لم يكن بيانا لمجمل ولا امتثالا لأمر فن المالكية من قال إنها تكون على الوجوب . وقال آخرون منهم ومن الحنفية والشافعية أن حكم هذه الأفعال متوقف على دليلها وهو قول أبى بكر الصيرفى ، وقال الشيرازى هو الأصح وقال سائر الشافعية والظاهرية إنه فقط يندب التأسى به فيها ، أما ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم ودل الدليل الشرعى على أنه خاص به وأنه ليس أسوة فيه فليس تشريعا عاما كتزوجه بأكثر من أربع ، وكاكتفائه فى إثبات الدعوى بشهادة خزيمة وحده .

تخصيص كل من القرآن والسنة بالآخر :

أشرنا قبل إلى تخصيص القرآن بالسنة ، ومثلنا لذلك بتخصيص قول الله تعالى [1] (وأحل الله البيع وحرم الربا) .فقد خص ذلك العموم فى حل البيع بما ورد فى السنة عن النهى عن البيوع الفاسدة ، فقد روى البخارى وأحمد عن عبدالله بن عمر قال : نهى رسول الله عن ثمن عَسْب الفَحْل [2] ، كما ورد

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥ .

(٢) وروى الطبرانى فى الأوسط عن عبدالله بن عمزو بن العاص : نهى رسول الله عن ثمن الكلب وثمن الخنزير وثمن الخمر وعن مهر البغى وعن عسب الفحل . وهو ضرابه أنظر الجامع الصغير جـ٣ ص ٤٠٠ وروى أبو يعلى والدارقطني عن أبى سعيد الخدرى أنه نهى عن عسب الفحل وقفيز الطحان . أنظر الجامع الصغير جـ٣ ص ٤٠٢ .

فى الصحيحين وأحمد والأربعة عن ابن عمر أيضا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع حَبَل الحبلة [١].

كما خص العموم الوارد فى تحريم الربا بما ورد فى السنة فقد روى أبو هريرة أن رسول الله رخص فى بيع العرايا بخرصها فيما دون خمسة أوسق ، أو فى خمسة أوسق .

وأما تخصيص السنة بالقرآن فانه حاصل أيضا وذلك فى مثل قول النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو واقدة الليثى ما قطع من البهيمة وهى حية فهو ميت » [٢] فهذا الحديث عام وقد خص بقول الله تعالى : « ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين » [٣].

ويتصل بهذا ما نقله ابن قدامة [٤] : أن من رمى صيدا فبان بعضه فان قطعه قطعتين أو قطع رأسه فهو مباح الأكل سواء أكانت القطعتان متساويتين أم كان بينهما تفاوت عند أحمد والشافعى [٥] وهو مروى عن عكرمة والنخعى وقتادة . .

وقال أبو حنيفة لا تباح القطعتان معا إلا عند التساوى أو أن تكون التى مع الرأس أقل . والا فان الذى يباح تناولـه هو الرأس وما يتصل بها فقط ، وهو يستدل بما رواه الحاكم وصححه من قوله عليه السلام « ما قطع من حى فهو ميت » .

هذا وقد روى ابن ماجه عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ما قطع من بهيمة وهى حية فما قطع منها فهو ميتة ويقول الشوكانى : فيه دليل

---

(١) حبل الحبلة بفتح الحاء والباء أن تنتج الناقة ما فى بطنها ثم تحمل التي نتجت ، رواه أبو داود وفى لفظ . كان أهل الجاهلية يبتاعون لحوم الجزور الى حبل الحبلة . وحبل الحبلة أن تنتج الناقة ما فى بطنها ثم تحمل التي نتجت . فنهاهم النبي عن ذلك . متفق عليه نيل الأوطار جـ٥ ص ١٦٦ .

(٢) وهذا الحديث رواه أيضا أحمد فى مسنده وأبو داود والترمذى والحاكم عن أبى واقد ورواه الحاكم وابن ماجه عن ابن عمر . ورواه الحاكم عن أبى سعيد الخدرى ورواه الطبرى عن تميم - أنظر الجامع الصغير جـ٣ ص ٢٥٧ .

(٣) سورة النحل آية ٨٠ .

(٤) المغنى جـ٨ ص ٣٧٦ مطبعة العاصمة بالقاهرة ومثله فى كتاب المحرر لابن تيميه جـ٢ ص ١٩٤ .

(٥) ويشهد لهذا النقل عن الشافعية ما فى الحلى على المنهاج جـ٤ ص ٢٤٢ .

على أن البائن من الحى حكمه حكم الميته فى تحريم أكله ونجاسته[1].

ويبدو أن ما نقله ابن قدامة عن أبى حنيفة بعيد عن الفقه ، وأن مـذهب الجمهور أقرب إلى الفقه فان ما قارب الشىء دائما يعطى حكمه والذوق العربى يشهد بأن الانفصال لا ينطبق إلا على ما كان عضوا أو عضوين بحيث لايبلغ حد النصف أو ما يقرب منه .

على أن الذى نفهمه من الحديث أنه خاص بما قطع من الحيوان الحى اختيارا ، كما يدل عليه سياقه . وقصة أبى واقد الليثى فقد قال : وفد النبى على المدينة وبها ناس يعمدون الى اليَّات الغنم وأسنمة الابل يُجبونها فقال : ما قطع من البهيمة وهى حية فهو ميتة » رواه أحمد والترمذى والحاكم .

على أن هذا الفهم لا يمكن أن يتفق مع قول الرسول فى الأسلوب الذى نسب إلى أبى حنيفة وهو قوله « ما أبين من الحى » فان هذا لاينطبق بحال على ما قطع قطعتين متقاربتين ، ولا يمكن أن تتصور الحياة فيما قطع على هذه الصوره .

هذا وقد رجعت إلى مشهور كتب الحنفية[2] التي بأيدينا فوجدت ما نقله ابن قدامة عن أبى حنيفة صحيحا ففى الدرر الحكام ، والدر المختار ومجمع الأنهر وكذا يؤكل ما قطع أثلاثا وأكثره مع عجزه ، أو قُدَّ بنصفين فان كله يؤكل إذ لا يمكن فى هذه الصورة حياة المذبوح فلم يتناوله الحديث بخلاف ما إذا كان الثلثان فى طرف الرأس لا مكان الحياة في الثلثين فوق حياة المذبوح » .

ويمكن مناقشتهم[3] فى هذا التعليل العقلى ، وهو إمكان الحياة فى الثلثين بأن العادة تأبى أن يعيش الحيوان المصيد الذى أريد برميه تذكية اضطرارية . بخلاف الحيوان المستأنس الذى قد يقطع جزء منه بقصد التطبيب ويعالج فى الحال ليمتنع نزف الدماء ولتبقى الحياة فيه . وعلى هذا فلا يمكن عادة أن ينطبق الحديث على الصيد الذى قطع أثلاثا ـ وانفصل ثلثه من ناحية العجز .

---

(١) نيل الأوطار جـ٨ ص ١٥١ .

(٢) الدرر الحكام جـ١ ص ٣٤٢ ، حاشية ابن عابدين جـ٥ ص ٣٣٢ ، مجمع الأنهر جـ٢ ص ٥٦ .

(٣) راجع لنا الاباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ١٤٢ .

وأما إذا أبان منه عضواً فلا يخلو إما أن يكون فى الباقى حياة مستقرة أو لا يكون فان كان فيه حياة مستقرة فالجزء البائن محرم سواء بقى الحيوان حيا أو أدركه الصائد فذكاه أو رماه بسهم آخر فقتله ، وإن لم يبق فيه حياة مستقرة فقد نقل ابن قدامة [1] فى المسألة روايتين عن أحمد : إحداهما إباحة أكل الحيوان والجزء المبان منه وقال : إنه مذهب الشافعى والرواية الثانية أنه لايباح وهو مذهب أبى حنيفة مستدلا بالحديث السابق ، وبأن هذا الانفصال لا يمنع بقاء الحيوان فى العادة فأشبه ما لو أدركه وفيه حياة مستقرة . واستدل لرأى الجمهور بأن ما كان ذكاة لبعض الحيوان كان ذكاة لجميعه كما لو قُدَّ نصفين ، والحديث يقتضى أن يكون الباقى حيا حتى يكون المنفصل منه ميتا . وقال الحنفية : إن الحديث ينصرف إلى الحى حقيقة وحكما والعضو المبان بهذه الصفة لأن المبان منه حى حقيقة وكذا حكما لتوهم سلامته بعد الجراحة ولهذا اعتبره الشارع حيا حتى لو وقع فى الماء وفيه حياة يحرم [2] .

أما بالنسبة للفقه المالكى فقد جاء فى الشرح الصغير أنه لو قطع الصيد بنصفين من وسطه أكل لأن فعله فيه انفاذ مقتله وإن كان المبان دون النصف كاليد والرجل والجناح لايحل أكل ما سواه إلا إذا كان المبان تحصل بابانته إنفاذ مقتل كالرأس فانه يؤكل كالباقى ، ومذهب الظاهرية لا يختلف فى جوهر المسألة عن فقه غيرهم من الأئمة [3] .

نسخ القرآن بالسنة والعكس :

النسخ فى الاصطلاح الشرعى : رفع الحكم الشرعى بخطاب شرعى متأخر وقد سبق أن بينا موقف العلماء من النسخ عموما ، والقائلون بالنسخ يشترطون أن يكون الحكم المنسوخ شرعيا [4] . وأن يكون الدليل الناسخ خطابا من الشارع

---

(١) المغنى جـ٩ ص ٣٧٧ الطبعة المذكورة .

(٢) تكملة فتح القدير جـ٨ ص ١٧٨ .

(٣) المحلى لابن حزم جـ٧ ص ٥٤٦ المسألة ١٠٧٥ .

(٤) النسخ لا يكون الا فى الأوامر والنواهى فى غير العقائد والوجدانيات وأصول العبادات والمعاملات ، وجمهور الفقهاء على جواز النسخ عقلا ووقوعه شرعا اذ النصوص دلت على جواز النسخ ووقوعه .

متراخيا عن الخطاب المنسوخ ، وألا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيدا بوقت معين إذ المؤقت لا نسخ فيه .

ونسخ القرآن بالقرآن ، ونسخ السنة المتواترة بمثلها والآحاد بالآحاد ، والآحاد بالمتواتر موضع اتفاق من القائلين بالنسخ إذالأصل أن الدليل لاينسخه إلا دليل فى قوته أو أقوى منه . فنصوص القرآن ينسخ بعضها بعضا إذا تساوت فى الدلالة كما ذكرنا بالنسبة لعدة المتوفى عنها زوجها .

وكذلك يقع النسخ بين القرآن والسنة المتواترة للتماثل بينهما فى القوة إذ كل منهما قطعى الثبوت ، والرسول ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ، وهذا ما ذهب إليه أحمد بن حنبل فى إحدى روايتين عنه ، وهو مذهب مالك وفقهاء الحنفية وجمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ، وقالوا إن آية «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت . . .»[1] نسخ حكم وجوب الوصية فيها أو حكمها عموما بالحديث المتواتر المعنى « لا وصية لوارث »[2] .

كما أجاز بعض الحنفية نسخ القرآن بالسنة المشهورة لقربها من المتـواتر فى القوة .

أما نسخ القرآن والسنة المتواترة بالآحاد فالراجح والذى عليه أكثر الفقهاء والمفسرين أنه لا يجوز بل قد ادعى البعض الاجماع على ذلك لأن المتواتر يفيد اليقين بينما الآحاد ظنية الثبوت .

غير أنه قد روى عن المتقدمين من السلف وعن ابن حزم أن السنة تنسخ الكتاب ولو كانت من أخبار الآحاد غير أن النسخ بخبر الآحاد عنده يغاير مذهب المتقدمين الذين يرون أن خبر الواحد يفيد الظن ، ومع هذا قالوا بجواز النسخ للكتاب إذ هم يطلقون النسخ على كل تغيير ولو كان تخصيصا للعام أو تقييدا للمطلق .

---

(١) سورة البقرة آية ١٨٠ .

(٢) على ما بينا تفصيله فى كتابنا أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الخامس عند الكلام عن الوصية الواجبة والوصية لوارث .

أما ابن حزم فانه يرى أن أخبار الآحاد تفيد اليقين لا مجرد الظن ما دام قد صح اتصال السند ، ويرى أن النسخ نوع من البيان[1].

لكن الشافعية والرواية الثانية عن الامام أحمد يمنعون نسخ القرآن بالسنة مطلقا وأكثر الظاهرية يمنعون لأن الله تعالى يقول : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها »[2] ولا شك أن السنة فى المرتبة التالية للقرآن[3] فليست خيرا منه ولا مثله .

كما وردت أدلة أخرى على ذلك ومناقشات حولها حتى من الشافعية أنفسهم يقول الامام الغزالى[4] : إن الناسخ هو الله وأنه المظهر له على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم المفهم إيانا بواسطته نسخ كتابه ولا يقدر عليه غيره . ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله ثم أتى بآية آخرى مثلها كان قد حقق وعده ، فلم يشترط أن تكون الآية الأخرى هى الناسخة للأولى . . ثم قال : إن القرآن لا يوصف بكون بعضه خيراً من البعض . بل المقصود أن يأتى بعمل خير من ذلك العمل ، وقد عارضه من الشافعية أيضا الرازى والأسنوى[5].

وروت بعض الكتب أن للشافعى قولين فى هذا ومنهم البيضاوى فى المنهاج . وقد استنكر جماعة ذلك من الشافعى حتى قال بعض العلماء : « هفوات الكبار على أقدارهم ، ومن عُدَّ خطؤه عظم قدره » وقيل إن عبد الجبار بن أحمد وكان من المناصرين للشافعى لما عرف ذلك الرأى عن الشافعى قال : هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه .

أثر الفتن فى الاحتجاج بالآحاد :

كانت الفتن التي أدت إلى الحرب بين على ومعاوية والتي ترتب عليها وجود الشيعة والخوارج فى مقابلة أهل السنة سببا فى أن أصبح لكل من الشيعة

---

(١) السنة النبوية ومكانها في التشريع ص ١٧٦ – وراجع الأحكام جـ٤ ص ٤٧٧ والمحلى جـ١ ص ١٩

(٢) سورة البقرة آية ١٠٦ .

(٣) وان كان بعض الكاتبين من فقهاء الشيعة يرى فى هذا المقام أنهما صنوان راجع الأصول العامة للفقه المقارن لمؤلفه محمد تقى الحكيم ص ٢٥٠ .

(٤) راجع المستصفى للغزالى جـ١ ص ١٢٥ .

(٥) مفاتيح الغيب جـ١ ص ٤٦٠ ، شرح المنهاج جـ٢ ص ٢٢١ .

والخوارج رأى فى بعض الصحابة يخالف رأى جمهرة المسلمين .

فالخوارج ردوا أحاديث جمهور الصحابة بعد الفتنة إذ يرون أنهم أخطئوا حين قبلوا التحكيم فلا يكونون محل ثقة فى نظرهم لتلقى الحديث عنهم ،

كما أن الشيعة يجرحون المخالفين لعلى فردوا الأحاديث إلا ما روى منها عن أشياع على . والقاعدة العامة عندهم أن من لم يول عليا فقد خان وصية الرسول ونازع أئمة الحق فليس أهلا للثقة والاعتماد .

على أن الزيدية يخالفون جمهور الشيعة . فهم وان كانوا يرون تفضيل على ، الا أنهم لا يجرحون غيره من الخلفاء ويثقون بروايتهم للحديث .

بينما جمهور المسلمين يرون عدالة الصحابة جميعا ، ويقبلون رواية العدول الثقات منهم دون نظر لإي اعتبار آخر سياسى أو نحوه .

وعلى كل فان السنة لقيت من عنت بعض الفرق الشيء الكثير مما كان سببا فى ايجاد اختلافات فقهية ، بل إن من غلاة الرافضة من ذهبوا إلى انكار الاحتجاج بالسنة غير المتواترة بسبب الشك فى طريقها ، وقد هاجمهم الشافعى هجوما قويا فى كتاباته .

وأخيرا فقد كان **الخلاف فى مصطلح الحديث** من أسباب اختلاف الفقهاء وتباين مناهجهم عند استنباط أحكام الفروع وكذلك فان اختلافهم فى مفهوم لفظ الحديث إذا كان ظنى الدلالة أدى إلى اختلافهم فى كثير من الأحكام .

ونستطيع أن نرجع الاختلاف فى الحديث أيضا إلى أن النبى صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء على وجهين إشارة منه إلى جواز الوجهين فيروى كل صحابى الصورة التى شاهدها دون الأخرى ، وكذلك أن يسمع أحدهم حديثا ناسخا لحكم سابق بينما غيره لايسمع الناسخ فيصر على الحكم الأول .

المطلب الثالث
شرع من قبلنا

شرع الله سبحانه قبل شريعة الاسلام شرائع أخرى تناولت أحكاما جاء ذكر بعضها في القرآن أو السنة[1]. منها ما نسخته شريعتنا وأبطلت حكمه مثل قوله تعالى[2]: « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا . . . إلى قوله : وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم » فبعد أن بين ما حرم علينا قص ما كان قد حرمه على اليهود .

ومثل قوله عليه الصلاة والسلام أحلت لى الغنائم ولم تحل لأحد من قبلى[3] » فهو يدل على أن أخذ الغنائم كان محرما فى الماضى على الغانمين . ثم نسخ هذا التحريم وأبيح فى شريعتنا .

ومنها ما ذكر فى القرآن أو السنة وأمرنا باتباعه مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « ضحوا فانها سنة أبيكم ابراهيم »[4] وقوله تعالى[5] : «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم . . . . »

ومنها ما يرد عندنا من غير نهى عنه ولا أمر به وليس فى شريعتنا نص فى حكمه وهذا موضع خلاف الفقهاء وإليك بيانه.

---

(١) راجع فى ذلك فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مطبوع مع المستصفى للغزالى جـ٢ ص ١٨٣/١٨٤ وارشاد الفحول للشوكانى ص ٢٣٩ وغيرها من كتب الأصول .

(٢) سورة الأنعام آية ١٤٥/١٤٦ .

(٣) روى البخارى ومسلم والترمذى عن جابر بن عبدالله أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : أعطيت خمسا لم يعطاهن أحد من الأنبياء قبل : نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لى الأرض مسجدا وطهورا فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل وأحلت لى الغنائم ولم تحل لأحد قبلي وأعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة . أنظر الجامع الصغيرجـ ١ ص ٢٤٧ .

(٤) روى احمد بن حنبل وابن ماجه فى الاضاحى أنه صلى الله عليه وسلم لما سئل عنها قال : إنها سنة أبيكم ابراهيم .

(٥) سورة البقرة آية ١٨٣ .

آراء الفقهاء ودليل كل رأى : —

فالجمهور على أنه يكون حجة ويلزمنا العمل بمقتضاه ومن هذا قوله تعالى[1] : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص » فان الآية تفيد أن الحكم فى التوراة هو هذا ، وقرر الجمهور الاستدلال بها على ثبوت القصاص بين المسلم والذمى ، وبين الرجل والمرأة لعموم النص وعدم ورود فى شريعتنا ما ينسخ هذا العموم أو يغير من عمومه ، كما استدلوا على جواز القسمة بالمهايأة بقوله تعالى[2] : « ونبئهم أن الماء قسمة بينهم » ، ومن ذلك استدلالهم على جواز الجعالة[3] بقوله تعالى فى سورة يوسف[4] : « ولمن جاء به حمل بعير . . . » واستدلوا على حجية شرع من قبلنا فى مثل ما ذكرنا بقوله تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا[5] . . » فهى صريحة فى أن التوراة يحكم فيها النبيون ، ولا شك أن محمدا صلى الله عليه وسلم منهم .

لكن بعض الشافعية ورواية عن أحمد بن حنبل وعليه الأشاعرة والمعتزلة أن ذلك لايكون شرعا لنا لأن الأصل فى الشرائع السابقة أنها مخصوصة ببعض الأمم وفى بعض الأزمنة ، وإنما شريعتنا جاءت عامة وناسخة لكل ما تقدمها ، كما أن الرسول عليه السلام أقر معاذ بن جبل على أن يأخذ بالاجتهاد إذا لم يجد للمسألة حكما فى نصوص الكتاب أو السنة ولو كان شرع من قبلنا مصدرا لما جاز العدول عنه إلى الاجتهاد الذى قد ينتهى إلى خلافه .

---

(١) سورة المائدة آية ٤٠ .

(٢) سورة القمر آية ٢٨ .

(٣) الجعالة بكسر الجيم وفتحها وضمها : الوعد بمكافأة نظير قيام الموعود بعمل من غير تحديد وقت للقيام به . والجعالة فى القياس غرر الا أن الشارع قد أجازها ، وأساس مشروعيتها قول الله تعالى « فلما جهزهم بجهازهم جعل السقاية فى رحل أخيه ثم أذن مؤذن أيتها العير إنكم لسارقون » . قالوا وأقبلوا عليه ماذا تفقدون قالوا نفقد صواع الملك ولمن جاء به حمل بغير » وكذلك قول الرسول فى غزوة حنين « من قتل قتيلا فله سلبه » .

(٤) سورة يوسف آية ٧٢ .

(٥) سورة المائدة آية ٤٤ .

والواقع أن النفس تطمئن إلى ما ذهب إليه جمهور الفقهاء ما دام الحكم لا يتعارض مع ما فيه من صلاح الناس لأن الشرائع السابقة شرائع سماوية ، ولا نأخذ منها الا ما ورد نصه عندنا ، أو نقل إلينا على لسان رواة مسلمين عدول ضابطين ، ولم يكن فى تشريعنا عن حكمه أمر به أو نهى عنه ، وليس هذا بأقل من قول الصحابى الذى اعتبره البعض مصدرا على ما سنبينه بعد .

ما قيل فى تعبد الرسول قبل الإسلام :

واختلف العلماء فى أن الرسول عليه السلام قبل بعثته هل كان يتعبد باحدى الشرائع السابقة ؟ فقيل نعم تعبد بشريعة نوح ، وقيل بشريعة ابراهيم ، وقيل بشريعة موسى ، وقيل بشريعة عيسى ، وقيل إنه لم يتعبد باحدى الشرائع السابقة إذ لو حدث ذلك لاشتهر وتفاخر به اتباع هذه الشريعة .

والواقع أن بعض ما كان يفعله الرسول عليه السلام يتفق مع بعض الشرائع السابقة ، وهذا وإن كان لا يدل على أنه كان يدين بها إلا أنه لاينفى ذلك فلا سبيل إلى القول بوقوع أحد الأمرين . وإن كان الراجح أنه كان يتبع ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين .

المبحث الثانى

مصادر نقلية من غير طريق الوحى

تمهيد :

هناك بعض أمور يستند إليها الفقهاء أو بعضهم فى استنباط الأحكام ويعتبرونها مصدرا لهم فى الأخذ والاستنباط ، وهى فى أصلها نتيجة اجتهاد وفهم ، أو نتيجة ما استقر فى نفوس الناس واعتاده ذوو الطباع السليمة من أهل قطر ، وهذه كلها وإن كانت فى نشأتها لم تكن نقلية إلا أنها بالنسبة للذين يستندون إليها ويبنون أحكامهم عليها أصبحت مصادر نقلية ومن الطبيعى أن مصدرها لم يكن الوحى . وهذه المصادر هى الاجماع ، وقول الصحابى ، والعرف وسنتكلم عليها فى ثلاثة مطالب .

المطلب الأول

الاجماع

الإجماع هو المصدر الثالث من المصادر المتفق على أصل حجيتها عند جمهرة المسلمين ، وقد اختلفوا فى تعريفه تبعا لاختلاف مفهومه عند كل .
فهو عند جمهرة الأصوليين اتفاق مجتهدى الأمة الإسلامية فى عصر من العصور بعد عصر الرسالة على حكم شرعى عملى .

ومن العلماء من يرى أن الاجماع يتحقق باتفاق أكثر المجتهدين حتى لو خالف الأقل منهم ، ويرى مالك أن الاجماع يتحقق باتفاق فقهاء المدينة لأنها دار الهجرة والصحابة ، وأهلها أعلم بالوحى ، كما يرى البعض أن الاجماع يتحقق باتفاق فقهاء بعض الأمصار ، ويرى الشيعة أن الاجماع يتحقق بموافقة اتفاق مجتهديهم وحدهم لقول الامام ، ويرى الظاهرية تحققه باتفاق الصحابة فقط .

ونقل عن أحمد بن حنبل القول بأن اجماع الخلفاء الأربعة على حكم يعتبر حجة واجبة الاتباع برغم وجود المخالف لهم لقول الرسول عليه السلام :

« عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عضوا عليها بالنواجذ »[(١)].

ويعرفه النظام بما نقل عنه الزركشى فى البحر أن الاجماع هو كل قول قامت عليه حجة ، وعلى هذا فقول النبى صلى الله عليه وسلم يسمى اجماعا بقيام الحجة به ، والحجية عنده ليست من الاجماع نفسه إن كان الرأى صادرا من جمع غفير ، إنما الحجية من الدليل نفسه .

ما يشترط لتحقق الاجماع :

لابد لتحقق الاجماع من أمور عند جمهرة الأصوليين :

١ – أن يجمع المجتهدون فى الأمة الاسلامية على رأى ، فلو أجمع غير المجتهدين على رأى لايكون إجماعا ، ولو خلا بعض العصور من المجتهدين – فرضا – لم يتحقق الاجماع ، وإذا وجد نفر قليل منهم تحقق الاجماع .

٢ – أن يتفق جميع المجتهدين فلا يشذ عنهم أحد ، ولذا فان عمر رضى الله عنه منع خروج الصحابة من المدينة » هذا وإن اعتبر رأى الأكثرية حجة لأنه لابد أن يكون مستندا لدليل راجح . إلا أن الحق كما يقرر الآمدى يحتمل أن يكون بجانب المخالف ، هذا وقد عرفت أن هناك من يرى أن الاجماع يتحقق باتفاق أكثر المجتهدين .

٣ – أن يكون ما أجمعوا عليه حكما شرعيا قابلا للاجتهاد مثل ما يتعلق بالحل والحرمة والصحة والبطلان مما لم يرد فيه نص قطعى الثبوت والدلالة .

٤ – أن يكون الاجماع بعد وفاة الرسول إذ فى حياته يكون هو مصدر التشريع بما يوحى إليه حتى إن اتفقوا جميعا على رأى ووافقهم عليه كان ذلك سنة تقريرية ، وإن خالفهم سقط ما أجمعوا عليه . على ما هو مبين فى كتب الأصول[(٢)].

---

(١) رواه أبو داود فى سننه والترمذى فى باب العلم وابن ماجه فى المقدمة ، كذا الدارمى وراه أحمد فى مسنده - المعجم المفهرس ج ٤ .

(٢) راجع الأحكام للآمدى ج١ ص١٤٧ فما بعدها طبع صبيح سنة ١٩٦٨ ، والأحكام لابن حزم ج٤ ص ٤٩٤ فما بعدها طبع صبيح وشرح المنار لابن ملك ص٧٣٧ والتوضيح وحاشية التلويح ←

وإنما سقنا ذلك لمجرد بيان مناهج الفقهاء فى اجتهادهم فان الاجماع يتحقق عند فريق ويبنى الحكم عليه بينما لايرى الآخرون أن ذلك إجماعا فلا يعتبرونه .

سند الاجماع :

وجمهور الفقهاء على أن الاجماع لا بد له من سند ثم يصير الاجماع نفسه دليلا وسندا للحكم يحرم مخالفته وإنما جعلوه دليلا مستقلا لأنه يكفينا مؤنة النظر فى دليل الحكم المجمع عليه كما أن الحكم بالاجماع أصبح قطعيا بعد أن كانت المخالفة للسند جائزة إذا كان ظنيا ، كما أن تفاوت الآراء واختلاف المناهج تمنع عادة الاتفاق من غير وجود دليل يقتضيه ، كما أن الدليل هو الطريق المرشد إلى الحق فاذا تصورنا الاتفاق من غير دليل فانه قد يقع على خطأ والأصل أن الأمة لا تجتمع على خطأ كما ورد فى الحديث .

ثم يذهب أكثر القائلين بضرورة السند للحكم الاجماعى إلى أن السند يصح أن يكون قطعيا من نص قرآنى أو حديث متواتر ، كما يصح أن يكون ظنيا كخبر الواحد والقياس وما كان ظنى الدلالة من النصوص .

ومن الاجماع المستند إلى الكتاب: إجماع الفقهاء على حرمة التزوج بالجدة مستندين إلى قول الله تعالى[1] « حرمت عليكم أمهاتكم » فقالوا : إن المراد تحريم الأصول والجدة أصل كالأم .

ومن الاجماع المستند إلى السنة حكمهم للجدة فى الميراث بالسدس إذ روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : أطعموا الجدات السدس ، وإجماعهم على وجوب الغسل فى التقاء الختانين استنادا إلى حديث السيدة عائشة ، من أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : إذا قعد بين شعبها الأربع ثم مس الختان

← ج٢ ص ٣٢٦ والمستصفى للغزالى ج١ ص ١٩٦ ومرآة الأصول ص ٣٢٠ وأعلام الموقعين لابن القيم ج١ ص ٢٤ وراجع أيضا مقدمة ابن رشد ج١ ص ١٩ ورسالة الرأى فى الفقه الاسلامي للدكتور مختار القاضي وموسوعة الفقه الاسلامي الجزء الثالث مصطلح اجماع . وأنظر اصول الخضرى ص ٢٩٩ فانه لم يذكر هذا القيد عند التعريف ولا عند بيان مفردات التعريف ص ٣٠٨ الطبعة الخامسة سنة ١٩٦٥

(١) سورة النساء آية ٢٣ .

فقد وجب الغسل[1].

واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض استنادا إلى ما ورد فى ذلك من سنة ومن ذلك ما روى عن جابر قال رسول الله : إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتى تستوفيه[2].

ومن الاجماع المستند إلى قياس:تمام البيعة لأبى بكر قياسا على استخلاف النبى صلى الله عليه وسلم فى الصلاة إذ قالوا : رضيه النبى لأمر ديننا أفلا نرضاه لدنيانا .

والفقهاء الذين يرون المصالح المرسلة حجة يرون صلاحيتها لأن تكون سندا للاجماع وقالوا : إن إجماع الصحابة على جمع القرآن فى مصحف واحد كان سنده المصلحة وقالوا : إن الحكم المجمع عليه المبنى على المصلحة يتغير تبعا لتغيرها ولذا فان سعيد بن المسيب وغيره أفتوا بجواز تسعير السلع محافظة على أموال الناس ومصالحهم رغم إجماع الصحابة من قبل على ترك التسعير . ومع هذا فاستناد الاجماع على غير الكتاب والسنة محل خلاف .

ومن الفقهاء من يرى أنه لا ضرورة من أن يكون للاجماع سند شرعى ، وأجازوا أن يصدر الإجماع بتوفيق الله لاختيار الصواب ، ويكون ذلك بخلق علم ضرورى فيهم ، وقالوا :لو لزم للاجماع سند لكان السند نفسه هو الحجة ولا فائدة من الاجماع كما أن الاجماع قد حدث فعلا فى صحة بيع المعاطاة من غير أن يكون هناك سند لهذا الحكم .

ولا يسلم هذان الدليلان من المناقشة : أما الأول فقد قلنا إنه بالاجماع صار الاجماع نفسه السند وحرمت مخالفته بعد أن كانت مخالفة السند قبل الاجماع جائزة فى بعض ما يدل عليه ما دامت دلالته ظنية أوكان ثبوته ظنيا ، وأما الثانى فليس هناك دليل على أنه لم يكن هناك مستند للاجماع على صحة عقود المعاطاة ،

---

(١) رواه احمد ومسلم والترمذى وصححه . ولفظه اذا جاوز الختان وجب الغسل . نيل الأوطار جـ١ ص ٢٦٠

(٢) رواه احمد ومسلم . وروى كل من حكيم بن حزم وأبي هريرة مثله فى المعنى كما روى ابن عمر قال : كانوا يبتاعون الطعام جزافا بأعلى السوق فنهاهم رسول الله أن يبعوه حتى ينقلوه رواه الجماعة الا الترمذى وابن ماجه ،أنظر نيل الأوطار للشوكانى جـ٥ ص ١٧٨ وأنظر الجامع الصغير جـ٣ ص ٢٩١

ومع هذا فكون بيع التعاطى مجمعا عليه محل نظر لمخالفة الشافعى على ما بيناه في موضعه[1].

امكان الاجماع :

اختلف العلماء فى إمكان الاجماع والاحتجاج به . فجمهور الفقهاء على أنه يمكن الاحتجاج به إذا أمكن الاجماع فى ذاته وأمكن العلم بوقوعه فعلا وصح النقل وتواتر خبر حدوث الاجماع .

بينما يذهب أصحاب النظّام وبعض الشيعة والمعتزلة إلى أنه من غير الممكن الاحتجاج به لتفرق المجتهدين فى الأمصار واستحالة خطور مسألة معينة بخواطرهم في وقت واحد والافتاء فيها من الجميع بحكم موحد .

وحتى على فرض إمكان ذلك فان العلم به غير ممكن إذ لا يمكن معرفة أشخاص جميع المجتهدين فى بقاع الأرض ، فقد يخفى بعض المجتهدين على الباحث فى المدينة الواحدة وإذا فرض إمكان معرفة أشخاصهم فمن غير الممكن تعرف حقيقة آرائهم فضلا عن عدم امكان نقل الحكم من المجتهدين إلى المحتجين به نقلا متواترا وأما نقله بطريق الآحاد فانه لايفيد إلا مجرد الظن ، وقد أطال الجمهور فى الرد على ذلك كما هو مبين فى موضعه من كتب الأصول .

والواقع أنه لاخلاف فى حجية الاجماع نفسه ، وإنما الخلاف فى إمكان تحققه بشروطه وعدم إمكان ذلك ، وقد روى الامام أحمد بن حنبل كما أشرنا قبل — أنه قال — من ادعى الاجماع فهو كاذب . وقد فهم البعض أنه ينكر بهذا إمكان الاجماع . لكن الواقع أن المقصود به من يحكى الإجماع لمجرد عدم علمه بوجود مخالف ، فقد روى عنه المروزى أنه قال : كيف يجوز

---

(١) المدخل للفقه الاسلامي الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠ ص ٥٣٩ وعقود المعاطاة هى كما يقول الكاسانى الحنفى . . . التعاطى من غير ايجاب ولا استيجاب » راجع البدائع جـ٥ ص ١٣٤ ، الحطاب على مواهب الجليل جـ ٤ ص ٢٢٨ . والفتح والعناية جـ ٥ ص ٧٧ ويقول القرافى فى كتابه الفروق جـ ٢ ص ١٧٧ » ولما كان الرضا أمرا خفيا جعلت الصيغة والأفعال فى بيع المعاطاة قائمة مقامه لأنه يظن عندها » وراجع المغنى لابن قدامة جـ٣ ص ٥٦١ وفيه بيع المعاطاة نص عليه أحمد وقال مالك : يقع البيع بما يعتقده الناس بيعا وبعض الحنفية يجيزونه فى خسائس الأشياء والشافعى لا يجيزه .

للرجل أن يقول : اجمعوا ! إذا سمعتهم يقولون : اجمعوا فاتهمهم . لو قال : إنى لم أعلم مخالفا لصح ، وهو فى هذا يتفق مع الشافعى . فقد جاء فى الرسالة ما لم يعلم فيه خلاف فليس إجماعا .

أنواع الاجماع :

الإجماع القولى :

قد يكون الاجماع قوليا ، ويتحقق هذا بالتكلم من الكل صراحة بما يفيد اتفاقهم مجتمعين كانوا أو منفردين ، كما يكون الاجماع عمليا ، ويتحقق بالعمل من الكل فيما كان من باب العمل كعملهم فى المضاربة والمزارعة ، فاذا وقع منهم ذلك كان اجماعا على شرعية ما عملوه ، والاجماع القولى والعملى هما الأصل فى الاجماع .

الاجماع السكوتى :

وقد يكون الاجماع سكوتيا كما يرى البعض وذلك يتحقق بقول البعض أو عملهم فى مسألة مع سكوت الباقين بعد علمهم ومع قدرتهم على إبداء الرأى دون خشية ضرر ، وبعد مضى فترة كافية للتأمل والنظر[1] .

ويشترط هؤلاء لتحقق الاجماع السكوتى أن يكون السكوت مجرداً عن العلامة الدالة على الموافقة أو المخالفة ، وإلا كان ذلك قرينة على إبداء الرأى ، كما اشترطوا أن تكون الواقعة من المسائل التي يجوز فيها الاجتهاد ، وأن يكون السكوت وترك النكير فى غير حالة الفتنة .

حجية الاجماع السكوتى :

والذى يعنينا هنا القول بأن الاجماع السكوتى حجة عند أكثر الحنفية والامام أحمد ، ويفيد القطع عندهما وقد عزى هذا الرأى لأكثر أصحاب مالك والشافعى ، بينما ابن ابان من الحنفية والباقلانى من الأشعرية ، وكذا الظاهرية لا يرونه حجة ، وقد عزاه الباقلانى إلى الشافعى وقال : إنه آخر

---

(١) يقدر البعض هذه الفترة بثلاثة أيام ولم يقدرها الأكثر بمدة وانما تقدر فى كل حادثة بقدرها ولكل مجتهد ظروفه .

أقواله ، وقد نقل عن الشافعى أنه يكون حجة ظنيه وهو قول الكرخى من الحنفية والجبائى من المعتزلة واختاره ابن الحاجب والآمدى ، كما حكى عنه أنه قال : إن كان القول من الأكثر والسكوت من الأقل كان إجماعا

ونقل عن الجبائى انعقاد الاجماع بالسكوت ويكون حجة بشرط انقراض العصر لأن السكوت عند إبداء رأى فى مسألة ظنية غير مستبعد ، وإنما المستبعد هو الاستمرار على السكوت فى الزمن المتطاول ، فان الواقعة إذا استمر الكلام فيها فان استمرار سكوت المجتهدين جميعا مستبعد عادة فاذا انقرض العصر مع السكوت كان ذلك دليلا على الموافقة .

ويستدل القائلون بحجية الاجماع السكوتى: بأن المعتاد تولى كبار المجتهدين أمر الفتيا ، ولما يعرف بها الجميع فانهم إما أن يخالفوا ويعلنوا مخالفتهم ويقوم حول المسألة جدل علمى وإلا فاذا كانوا يقرونها فانهم إما أن يعلنوا ذلك وإما أن يسكتوا إذ لاضرورة للاعلان إلا عند المخالفة تبرئة للذمة وإظهارا للحق إذ السكوت عن الحق حرام .

ويستند الآخرون إلى أن السكوت كما يحتمل الموافقة يحتمل التأمل ويحتمل التوقف أيضا ، والاحتمال يسقط به الاستدلال كما هو معروف فى القواعد ، ويدل لهم أيضا ما حدث من مشاورة عمر أصحابه فى مال فضل عنده من الغنائم فأشاروا عليه بتأخير قسمته وإمساكه إلى وقت الحاجة ، وكان على رضى الله عنه بين الحاضرين وسكت فلم يتكلم بشىء فسأله عمر رضى الله عنه فقال : أرى أن يقسم بين المسلمين وروى فى ذلك حديثا فعمل عمر برأى على ، ولم يجعل سكوته دليلا على الموافقة حتى سأله ، والامام على جوّز لنفسه السكوت مع أنه يرى خلاف ما يرون ، ولو كان السكوت يعتبر إقرارا لما ساغ للامام على أن يسكت عن حكم يرى أنه مجانب للصواب ، وكتب الفقه الحنفى مليئة بالفروع الفقهية التى يستند الحكم فيها إلى الاجماع السكوتى .

حجية الاجماع القولى والعملى :

وأما الاجماع القولى والعملى ، فاختلف العلماء فى الاعتداد به فالجمهور على أنه حجة وذهب أبو بكر الأصم من المعتزلة وبعض الشيعة مثل جعفر بن

حرب ، والخوارج ، وأصحاب النظام إلى أنه ليس بحجة ، واستدلوا على ذلك بالمنقول والمعقول ، فمن المنقول قول الله تعالى[1] : « ونزّلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » فالآية صريحة فى أن الكتاب هو المرجع فى تبيان كل شيء فلا حاجة إلى الاجماع ، ومن المعقول : أن الاجماع على فرض إمكانه فى نفسه فانه لايكون حجة إلا بعد تحققه وثبوته وهذا غير ممكن لأن اتفاق العلماء لا يتأتى إلا بعد علمهم ووصول الحكم اليهم جميعا والعادة تمنع ذلك لتفرقهم وانتشارهم فى الأمصار وعدم حصرهم .

والجمهور يستدلون على حجيته بقوله تعالى[2] : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم » ، وبقوله جل شأنه[3] : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر . . . » ، وبقوله سبحانه[4] : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » .

كما استدلوا من السنة بالأحاديث التى تدل على عصمة الأمة من الخطأ إذا اجتمعت على أمر من الأمور ، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : « فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن[5] » وقوله : « لا تجتمع أمتى على ضلالة »[6] ، وهى وإن كانت أخبار آحاد إلا أنها متواترة من جهة المعنى .

---

(١) سورة النحل آية ٨٩ .
(٢) سورة النساء آية ١١٥ .
(٣) سورة آل عمران آية ١١٠ .
(٤) سورة البقرة آية ١٤٣ .
(٥) رواه احمد فى مسنده الجزء الأول .
(٦) ورد فى الصحيحين لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله . وروى ابن عاصم عن أنس أن الرسول قال : ان الله تعالى قد أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة . أنظر الجامع الصغير جـ١ ص ٣٩١ وروى الترمذى عن ابن عمر أن الله لا يجمع أمتي على ضلالة ويد الله مع الجماعة من شذ شذ في النار – الجامع الصغير جـ١ ص ٤٠٥ وروى ابن ماجه عن أنس فى الحديث الصحيح : إن أمتي لن تجتمع على ضلالة فاذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم . الجامع الصغير جـ١ ص ٤٩٢ .

والواقع أن هذه الأدلة لاتسلم من المناقشة ، ولذا فان عبيد الله بن مسعود صدر الشريعة استدل فى التوضيح بأدلة يرى أنها تفيد حجية الاجماع .

وينقل الزركشى فى البحر أن النظَّام يسوى بين قول جميع الأئمة وقول آحادها فى جواز الخطأ على الجميع ، ولا يرى فى الاجماع ذاته حجة ، وإنما الحجة فى مستنده أنَّى ظهر لنا ، ولذا نقل عنه القول بأن الاجماع هو كل قول قامت عليه حجة حتى سمى قول النبى صلى الله عليه وسلم إجماعا على ما ذكرنا .

والشيعة الزيدية يحتجون بالإجماع إذا صدر من أهل البيت خاصة ، وقد نقل البعض عن الخوارج القول بحجية الاجماع قبل حدوث الفتنة .

والقائلون بحجية الاجماع يتجه جمهورهم إلى أن حجيته قطعية تفيد اليقين لا الظن واستدلوا على ذلك ببعض الآيات وجملة من الأحاديث ، وبأن الصحابة والتابعين أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فلا بد لهم من دليل سمعى يستندون إليه فى إفادة ذلك بينما يذهب الرازى ومن تبعه فى هذا إلى أن حجية الإجماع تكون ظنية لأن النصوص القرآنية التى تدل على حجية الاجماع كلها تحتمل التأويل ، وأما الأحاديث فكلها أخبار آحاد وما دامت حجية الاجماع ظنية فان الحكم المجمع عليه بناء على هذا لا يكون مقطوعا به .

إحداث رأى مخالف لما انتهى إليه المجتهدون قبل : —

ثم يدور خلاف آخر يتعلق بالاجماع وهو ما إذا انقسمت الأمة إلى فرقتين فى عصر من العصور وأجمع المجتهدون فى إحدى الفرقتين على رأى وأجمعت الفرقة الثانية على رأى آخر فهل يعتبر هذا إجماعا منهم على الرأيين فلا يجوز إحداث رأى ثالث أم لا يعتبر إجماعا مطلقا لعدم اتفاق جميع مجتهدى الأمة على رأى واحد ؟ .

فى الواقع أن المسألة خلافية ، فأكثر الفقهاء على عدم جواز إحداث رأى ثالث ، وبعضهم أجازوا إحداث رأى آخر إذ لم يعتبروه إجماعا يلزم اتباعه ولاتصح مخالفته ، وهناك من قال : ننظر إذا كان الرأى الثالث يرفع ما اتفقوا عليه فلا يصح وامتنع عليهم إحداث رأى ثالث ، وإلا فإذا كان العمل بالرأى الثالث لايرفع ما اتفقوا عليه صح العمل به لأنه لم يخالف إجماعا بخلاف الحالة

الأولى فان الرأى المحدث خالف الاجماع .

فمثلا توريث الجد مع الأخوة اختلف الفقهاء فيه فقال قوم يرث الجد الجميع ولا شيء للأخوة معه ، وقال آخرون يرث مع الإخوة فاذا ظهر بعد ذلك قول بأن الإخوة ترث الكل دون الجد فلا يصح ولا يؤخذ به لأنه خالف إجماعا سابقا على توريث الجد ، إذ كلا الفريقين يورثه .

ومثال الحالة الثانية التى يجوز فيها إحداث رأى ثالث : تركة يراد توزيعها بين أب وأم وأحد الزوجين قال فريق من فقهاء العصر الأول : للأم ثلث كل المال وقال فريق آخر ثلث الباقى ، فالقول بعد ذلك : بأخذ ثلث جميع المال مع أحد الزوجين وثلث الباقى مع الآخر يصح العمل به لأنه لايرفع شيئا مما اتفق عليه ووافق كل فريق فى مسألة[1] .

الإجماع يرفع الخلاف السابق : –

بقى أن نشير إلى مسألة تكلم عليها الأصوليون وهى اشتراط البعض عدم وجود خلاف سابق فى المسألة فاذا وقع خلاف فى مسألة بين الصحابة ثم جاء من بعدهم التابعون فاتفقوا على حكم فيها فهل يكون اتفاقهم إجماعا على حكم فلا تجوز مخالفته للأخذ بأحد الآراء السابقة ؟ .

فالبعض يرى أن مثل هذا لا يعتبر إجماعا رافعا للخلاف . لأن من خالف فى العصر السابق لم يخرج بموته عن أن يكون من الأمة ولم يبطل قوله بموته إذ رأيه معتبر لدليله لا لذاته والدليل باق بعد الموت ، كما أن الاجماع المعتبر عند جمهور العلماء هو اتفاق كل المجتهدين من الأمة وهذا غير متحقق لسبق المخالفة .

ويرى البعض أنه يصير حجة ولا تجوز مخالفته والأخذ بأحد الآراء السابقة وقالوا : إن الأدلة على حجية الاجماع جاءت مطلقة ولم تفرق بين إجماع سبقه خلاف وإجماع لم يسبقه خلاف وإن الدليل الذى كان يستند إليه المخالف فى العصر السابق ارتفعت حجيته بالاجماع وقد أطالوا فى ذلك .

---

(١) راجع المستصفى للغزالى جـ١ ص ١٩٦ وسائر كتب الأصول فى بحث الاجماع .

ما نراه بالنسبة لإمكان الاجماع ووقوعه : -

وأخيرا فاننا نبرز هنا أن الجمهور على أن الاجماع يمكن تحققه ووقوعه ، وأنه وقع فعلا بينما يرى فريق من أصحاب النظام[١] وبعض الشيعة والخوارج أن انعقاد الاجماع لا يمكن تحققه لأنه إذا كان لابد فيه من اتفاق جميع مجتهدى الأمة فإن هذا يستلزم معرفة أشخاص المجتهدين جميعا ومعرفة رأى كل واحد منهم وهذا متعذر عادة لانتشار الفقهاء وتفرقهم فى الأمصار وبعد المسافة بينهم .

ونحن إن استسغنا القول بإمكان الاجماع الذى هو اتفاق جميع المجتهدين من الأمة الاسلامية فى عصر أبى بكر وعمر ، فاننا لا نستسيغ القول بإمكان تحققه بعد أن تفرق الصحابة فى الأمصار وبعُدت بينهم الشُّقة ووجدت الانقسامات الناجمة عن الفتنة ، وبالأولى فاننا لا نستسيغ القول بوقوعه فى عصر التابعين ومن بعدهم .

وأخيرا فان الجدل فى هذا يبدو أنه جدل نظرى إذ لم يذكر أحد حكما شرعيا عمليا ثبت بالاجماع بعد عصر الصحابة فضلا عما أشرنا إليه قبل بالنسبة لإمكان وجود المخالف الذى عرفت مخالفته لكنها لم تشع وماتت لغلبة الرأى الشائع .

وإن ما نقلته كتب الفقه على أنه إجماع إنما هو فى الحقيقة مجرد حكم صادر عن اتفاق الحاضرين ومشورتهم فهى لم تكن أحكاما فردية انفرد بها أحد الفقهاء أو بعضهم فى جهة ما وإنما صدرت عن مشورتهم فكان حكما جماعيا بالنسبة لفقهاء هذه البلد أو تلك المنطقة فى ذلك العصر . ولا شك أن رأى الجماعة أقرب إلى الحق والصواب من رأى الفرد ، لكن لانستطيع القول بأن فى شيء من هذا إجماعا بالمعنى الاصطلاحى الذى هو اتفاق المجتهدين فى الأمة الاسلامية جمعاء .

وحتى فى عصر الصحابة وفى خلافة أبى بكر وعمر فان الاجماع بهذا الاصطلاح لم ينعقد فعلا يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف[٢] : « ومن رجع إلى

---

(١) ابراهيم بن يسار البصرى المتوفى سنة ٣٣١ﻫ وكان رئيسا لبعض طوائف المعتزلة وهو أول من أنكر حجية الاجماع والقياس .

(٢) فى كتابه علم أصول الفقه صفحة ٥٠ الطبعة التاسعة .

الوقائع التى حكم فيها الصحابة واعتبر حكمهم فيها بالاجماع تبين أن ما وقع لم يكن إجماعا بهذا المعنى وإنما كان اتفاقا من الحاضرين من أولى العلم والرأى على حكم فى الحادثة المعروضة . فهو فى الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا من رأى الفرد ، ومما لا ريب فيه أن رءوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر وقت عرض الخصومة ما كانوا جميع رءوس المسلمين وخيارهم لأنه كان منهم عدد كبير فى مكة والشام واليمن وفى ميادين الجهاد ، وما ورد مطلقا أن أبا بكر أجَّل الفصل فى خصومة حتى يقف على رأى جميع المجتهدين فى مختلف البلدان بل كان يمضي ما اتفق عليه الحاضرون لأنهم جماعة ورأى الجماعة أقرب إلى الحق من رأى الفرد على ما قلنا . وكذلك كان يفعل عمر وهذا ما سماه الفقهاء بالاجماع .

ونحن نعرض الكلام على الاجماع هنا ليتبين القارئ مدى الاختلاف فيه واتجاهات الفقهاء له حتى يتعرف مناهج الاجتهاد وأنها تختلف تبعا لذلك كما تختلف أحكام الفروع أيضا فان اختلاف وجهة نظرها فى بعض الأصول جدير أن يلقى ضوء ساطعا على منهجه فى استنباط الأحكام .

المطلب الثانى

قول الصحابى

الصحابى الذى نبحث فى حجية قوله هو من آمن برسول الله قبل فتح الحديبية والتقى به وغزا مع المسلمين غزوة أو أكثر ، واشتهر بالفقه والفتوى وتوافرت لديه الملكة الفقهية ، وإن كان من الأصوليين من قال : إنه من لقى النبى صلى الله عليه وسلم مؤمنا وطالت صحبته حتى أصبح يطلق عليه اسم الصاحب فى عرف الناس .

وقد تصدى للفتوى بعد وفاة الرسول جماعة من الصحابة ممن عرفوا بالفقه ، وقد صدرت عنهم فتاوى فى وقائع مختلفة عُنى بها بعض الرواة من التابعين وتابعيهم ودونوها حتى أن منهم من كان يدونها مع السنن[1] ، ثم دار

---

(١) راجع كتاب علم أصول الفقه لخلاف ص ٩٤ الطبعة التاسعة

البحث بعد ذلك هل يعتبر ما أثر عن الصحابة مصدرا تشريعيا لمن بعدهم عند انعدام النص والاجماع ، وهل يقدم على القياس ؟

حجية قول الصحابي : —

الواقع أن قول الصحابي كنا نفعل كذا ونقول كذا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو وهو بيننا أو فينا ونحو ذلك فانه يعتبر في الحقيقة سنة رواها الصحابي ، على أن قول الصحابي لا يكون حجة ملزمة لصحابي آخر[1] ، وقد روى أن خصومة وقعت بين أمير المؤمنين على بن أبي طالب وأحد اليهود على ملكية درع فاحتكما إلى شريح القاضي فطلب من على « المدعى شاهدين فاستشهد بابنه ومولاه ، فقال شريح أما شهادة مولاك فقد أجزتها وأما شهادة ابنك فلا أجيزها ، وكان على وهو من أجّل الصحابة يجيز شهادة الابن . وهو في هذا لا يعتبر مصدرا نقليا ، أما بالنسبة لمن بعده في العصور التالية فهو يكون مصدرا نقليا عند من يرى الاحتجاج به .

وقول الصحابة بالنسبة لمن بعدهم إذا كان في أمر لايدرك بالعقل ولا مجال للرأي فيه كان حجة من غير خلاف لأنه لا بد أن يكون قد سمعه من الرسول مثل تحديد أقل مدة الحيض[2] فيما رواه ابن مسعود رضى الله عنه من أنها لاتقل عن ثلاثة أيام ، ومثل قول عائشة رضى الله عنها : لا يمكث الحمل في بطن أمه أكثر من سنتين قدر ما يتحول ظل المغزل . فلا بد أن يكون طريق معرفتها السماع من الرسول .

وكذلك فان قول الصحابي الذى لم يعرف له مخالف من الصحابة حتى لو كان فيما هو مجال اجتهاد يحتج به لأن عدم مخالفة أحد له مع قوة وازعهم

---

(١) الآمدى في الأحكام جـ٤ ص ٢٠١ وراجع في هذا فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مطبوع مع المستصفى جـ٢ ص ١٨٥/١٩٨ ، والموافقات للشاطبي جـ٤ ص ٤٠ ، وأرشاد الفحول ص ٢٤٣ .

(٢) الحيض في اصطلاح الفقهاء دم ينفضه رحم امرأة بالغة لاداء بها ولا حبل ولم تبلغ سن اليأس ، ومدة الحيض كما قال الحنفية تتراوح بين ثلاثة أيام وعشرة ويقول صاحب المغنى جـ١ ص ٣٠٦ إنه يكون في كل شهر ستة أيام أو سبعة وقد يزيد على ذلك ، وقد رتب الشرع عليه أحكاما منها حرمة وطء الحائض في الفرج ، وحرمة الصلاة والصوم مع سقوط وجوب الصلاة دون الصوم ، ومنها منع قراءة القرآن والمكث في المسجد وحرمة الطلاق . . . وأكثر هذه الأحكام مجمع عليها عن الأئمة راجع لنا الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الاسلامي ص ١٥٥/١٥٧ .

الدينى يقتضى أن ما قاله جاء بمقتضى الشرع ومن هذا اتفاقهم على توريث الجدات السدس[١] .

أما إذا كان قول الصحابى صادرا عن رأيه واجتهاده فيما يدرك بالعقل وكان موضع خلاف من الصحابة فهذا هو محل خلاف الفقهاء فذهب فريق إلى حجيته وإن خالف القياس ، وذهب آخرون إلى حجيته بالنسبة لقول أبى بكر وعمر دون غيرهما ، وذهب الشيعة والشافعى فى أحد قوليه ، وأحمد فى احدى روايتين عنه والكرخى من الحنفية إلى أنه ليس بحجة ، وذهب مالك وبعض الحنفية والشافعى فى قول له وأحمد بن حنبل فى رواية عنه أنه حجة مقدمة على القياس .

واختار الآمدى أنه ليس بحجة ، ويعلل الغزالى فى المستصفى لذلك بقوله[٢] : ليس بحجة لانتفاء الدليل والعصمة ووقوع الاختلاف بينهم ، وتصريحهم بجواز مخالفتهم كما يعلل الشوكانى ذلك بقوله[٣] :والحق أنه ليس بحجة فان الله لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمدا عليه السلام . . . وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلك .

واستدل القائلون بالحجية وهم أئمة الحنفية ومذهب مالك وقول لأحمد ورواية عن الشافعى[٤] أنهم أقرب إلى فهم روح الشريعة ومراميها ، فادراكهم

---

(١) الجدة هى كل أمرأة لها على الميت ولادة غير مباشرة وينتسب إليها فى بنوته بواسطة من جهة الأب أو الأم وهى إما أن تكون جدة صحيحة وهى كما يقول السرخسى من تدلى الى الميت بعصبة أو صاحبة فرض ، وغير صحيحة وهى كل جدة دخل فى نسبها الى الميت أب بين أمين والجدة الصحيحة أو الجدات الصحيحات من ذوات الفروض ففرضهن السدس تنفرد به الواحدة ويشتركن فيه عند التعدد والتحاذى على ما بيناه فى كتابنا أحكام الأسرة فى الاسلام جـ ٤ .

(٢) جـ١ ص ٢٦٠ ويقول « وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابى حجة مطلقا ، وقوم الى أنه حجة إن خالف القياس ، وقوم إلى أن الحجة فى قول أبى بكر وعمر خاصة وقوم إلى أن الحجة في قول الخلفاء إذا اتفقوا . والكل باطل عندنا » .

(٣) أرشاد الفحول ص ٢٢٦ .

(٤) وعن الشافعي فى مذهبه الجديد أنه قال : لا يقلد المجتهد صحابيا . انظر حاشية العطار على جمع الجوامع جـ٢ ص ٢١ وما نقله البزدوى فى كشف الاسرار ص ٩٢٧ يفيد أن هذا محل خلاف وتفصيل فى المذهب الحنفى .

لأحكام الشريعة أكثر من إدراك غيرهم ، ويكون كلامهم أحق بالاتباع ، كما أنه من الجائز أن يكون الصحابى سمع ذلك الحكم من الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يسنده إليه ، وحتى إذا كان أساس رأى الصحابى القياس فقياسه أصدق وأحوط ، واستدلوا أيضا ببعض نصوص من الكتاب والسنة .

وقد أيد ابن القيم[1] القول بتأييد الصحابى ، وبين أنه مؤخر عن الاجماع فى المرتبة . ومما نقلنا يبين أنه نقل عن الشافعى فى حجية قول الصحابى روايتان وذلك خلافا لمن أنكر ذلك .

خلاصة موقف الأئمة من حجية قول الصحابى : -

ونستطيع أن نقول : إن مالكا وأحمد بن حنبل أكثرا من الاعتماد على قول الصحابى حتى أنه عُدَّ ركنا من أركان اجتهادهما وهو مصدر للفقه عندهما بعد الاجماع ، ومقدم على القياس لأنه شعبة من شعب السنة يحتمل وقوع التعارض بينه وبين خبر الآحاد ويرجح أحدهما على آخر بوسيلة من وسائل الترجيح .

أما عند الحنفية والشافعية فانهم عندما يأخذون بقول الصحابى إنما يأخذون به على أنه تقليد واتباع له لأن اجتهاده أقرب للصواب على أنهم لايعملون به إلا إذا افتقد النص .

ويقول أبو حنيفة : « إذا لم أجد فى كتاب الله ولا سنة رسوله أخذت بقول من شئت من أصحابه وتركت قول من شئت ولا أخرج عن قولهم » فالامام أبو حنيفة لايرى الأخذ برأى واحد معين منهم ، ولكنه يرى عدم الخروج على جملة آرائهم .

ويقول الشافعى : « إن لم يكن من الكتاب أو السنة صِرْت إلى أقاويل الصحابة أو واحد منهم » لكنه لايرى أن رأى واحد منهم حجة . ويروى عنه فى قول أنه يسوغ مخالفة آرائهم جميعا لأنهم غير محصورين ، وأنه كما يجوز مخالفة صحابى لصحابى آخر جاز لمن بعدهم من المجتهدين مخالفتهم .

(١) أعلام الموقعين جـ ٤ ص ١٢٠ ، وراجع أيضا الموافقات للشاطبي جـ ٤ ص ٤١ .

ولهذا نقل عنه أنه قال : لا يجوز الحكم أو الافتاء إلا من جهة خبر لازم وذلك الكتاب أو السنة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه أو قياس على بعض هذا .

المطلب الثالث

العرف

العرف والعادة كما يقول الغزالى فى كتابه المستصفى « ما استقر فى النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول أو ما يعتاده الناس ذوو الطباع السليمة من أهل قطر إسلامى بشرط ألا يخالف نصا شرعيا ، فالغزالى جعل العادة مرادفة[1] للعرف .

والعرف يتكون من تعارف الناس على اختلاف طبقاتهم عامتهم وخاصتهم بخلاف الاجماع فانه يتكون من اتفاق جميع المجتهدين خاصة ولا دخل للعامة فى تكوينه ، وإذا كانت حجية الاجماع عامة للناس جميعا على ما قلنا فان العرف حجيته قاصرة على من تعارفوا عليه[2] . ويعتبر العرف فى نظرنا من المصادر النقلية إذ هو منقول بالنسبة إلينا بعد أن استقرت النفوس عليه .

أنواع العرف :

قد يكون العرف عمليا . وهو ما جرى عليه عمل الناس فى حياتهم وتعارفوه فى معاملاتهم وتصرفاتهم . وقد يكون قوليا كتقييد لفظ دابة بذوات الأربع . مع أن الأصل اللغوى لها أنها وضعت لكل ما يدب على الأرض ، وإطلاق لفظ ولد على الذكر فقط مع أن الأصل اللغوى يفيد أن كل مولود ولد .

كما يكون العرف عاما مثل تعارف الناس على بيع التعاطى ، وعلى عقود

---

(١) وقد فرق ابن أمير حاج بين العرف والعادة ، وقصر الكمال بن الهمام العادة على نوع من العرف . راجع فى موضوع العرف المستصفى جـ١ ص ١٧ ، الموافقات للشاطبى جـ٢ ص ١٧٩/١٩٩ ، التحرير وشرحه للكمال جـ٢ ص ٣٦٩ ، العرف والعادة فى رأى الفقهاء لأحمد فهمى أبو سنة مطبعة الأزهر سنة ١٩٤٩ ، رسالة نشر العرف لابن عابدين ، الرأى فى الفقه الاسلامى للدكتور مختار القاضى ، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية السنة الخامسة ، العددان الأول والثانى للشيخ عمر عبدالله

(٢) راجع الأشباه والنظائر لابن نجيم المصرى ص ٩٣/١٠٤ مطابع سجل العرب بمصر .

الاستصناع ، والجلوس فى المقاهى والأندية دون تحديد مدة للبقاء ، ومنه إطلاق كلمة فقيه على قارئ القرآن .

وكذلك فقد يكون العرف خاصا ، ومن ذلك ما يتعارف عليه أهل الصناعات والحرف ، ومنه تعارف الناس والعلماء فى زماننا على إطلاق كلمة فقيه على من عنده علم بأحكام الفقه عن طريق أخذها من الكتب الفقهية ، مع أن أصل الفقيه من له ملكة استنباط الأحكام الفقهية .

كما أن العرف قد يكون طارئا ، وقال الفقهاء إذا كان النص الشرعى مبنيا على عرف الناس وعاداتهم وقت صدوره بمعنى أن يكون النص ورد مقررا للعرف السائد ثم تغير العرف بعد ذلك فان أبا يوسف الفقيه الحنفى يعتبر العرف الطارئ لا العرف الذى جاء النص مقررا له ومبنيا عليه .

لكن الامام أبا حنيفة ومحمد بن الحسن لا يعتبران هذا العرف الطارئ لوجود نص معارض له ، فمثلا نص الشارع على أن البر والتمر والملح من المكيلات ؛ فاذا تغير العرف وأصبحت من الموزونات فهل يصح التعامل فيها بالوزن مع التفاضل ؟ بهذا يقول أبو يوسف ، أما الامام ومحمد فلا يجيزان ذلك ويعتبران الفضل ربا .

والعرف إذا لم يخالف دليلا شرعيا فلم يحل حراما أو لم يبطل واجبا كان عرفا صحيحا ، وإلا كان عرفا فاسدا ، كتعارف الناس على بعض المنكرات ، وتعارف النساء على ارتداء ملابس تظهر عوراتهن .

موقف الفقهاء من الاستدلال بالعرف :

فقهاء الشريعة على اختلافهم متفقون على اعتبار العرف الصحيح فى الجملة بصفة عامة دليلا يرجع إليه لمعرفة الأحكام الفقهية إذا أعوزهم النص ويجب على المجتهد مراعاته ، ومن هذا قولهم : « المعروف عرفا كالمشروط شرطا » ، « والثابت بالعرف كالثابت بالنص » ، « العادة محكّمة » ، « الحقيقة تترك بدلالة العرف » واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أحمد فى مسنده : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » وبهذا يكون العرف قد

ثبتت حجيته بالنص[١]، ويبدو أن هذا خبر عن قول ابن مسعود وموقوف عليه[٢].

والواقع أن الشارع اعتبر العرف فى كثير من الأحكام وأقره كما هو ، أو بعد تنظيم فيه فقد أقر ما عليه الناس من بيع ورهن وإجارة وسلم ، والارث بالتعصيب ، وجعل الدية على العاقلة إلى غير ذلك ، والعرف الواجب الاعتبار هو الذى لم يخالف دليلا شرعيا أو حكما ثابتا لم يكن مبنيا على عرف سابق .

ولا شك فى أن اعتبار العرف مصدرا لاستنباط الأحكام يترتب عليه اختلافها فى الموضوع الواحد تبعا لاختلاف العرف ، ويقولون في ذلك عند حكاية بعض الخلاف إنه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان ، وهو حجة على من تعارفوا عليه ، ومن صور الاعتداد بالعرف وتغير الأحكام تبعا له ما روى ، عن الامام الشافعى من أحكام فى مذهبه الجديد بمصر عند قدومه إليها تختلف عما كان قد ذهب إليه قبل فى العراق وذلك بسبب تغير العرف فى البلدين ، ومن ذلك إباحة محمد بن الحسن بيع النحل ودود القز تبعا لتعامل الناس به فى زمنه ، مع أن الأمام أبا حنيفة كان قد حكم بعدم جوازه قياسا لهما على هوامّ الأرض .

واختلف الفقهاء فى العرف العملى فنهم من لم يعتمده ، ومنهم من اعتمده لكنهم لايرون أنه يقضى على النص لكنه قد يخصصه ومن ذلك النص الوارد بالنهى عن بيع ما ليس عند الانسان ومع هذا فقد أجاز الحنفية الاستصناع نظرا للتعامل ، وقالوا إن هذا تخصيص للنص بالعرف وليس تركا للنص كلية إذ العمل به قائم فى غير الاستصناع .

وكذلك فانه يترك به القياس ، ومن ذلك ما فعله مشايخ بلخ من فقهاء الحنفية إذ أجازوا للإنسان أن يستأجر من ينسج غزلا له بأجرة هى جزء منه نظرا لتعارف أهل جهتهم على ذلك وقالوا : إنهم تركوا الأخذ بالقياس على حديث النهى عن قفيز الطحان – وقد سبق الاشارة إليه – نظرا للعرف ، يقول الكمال إن العرف بمنزلة الاجماع شرعا عند عدم النص فنترك به القياس .

---

(١) انظر فى ذلك جميع كتب الأصول وكتب الفقه فى أحكام الفروع .

(٢) راجع مذكرة تاريخ الفقه الاسلامي لاستاذنا الشيخ السنهوري ص ٢٨ .

وكذلك فانه يترك به الحكم الاجتهادى إذا كان مبنيا على عرف ثم تغير هذا العرف فقد كان الحكم فى المذهب الحنفى إذا ما اختلف الزوجان فى إيفاء الزوجة صداقها اعتبار الزوجة منكرة وإلزام الزوج باثبات الإيفاء ولكنهم فيما بعد عدلوا عن ذلك وبنوا الحكم على ما يقضى به العرف الطارئ .

وبالتالى فان العرف يقدم على الاستصلاح ، بل إن فقهاء الحنفية يرون أن العرف العام بنوعيه القولى والعملى يقوى على تخصيص النص ، بينما يقصر الشافعية ذلك على العرف القولى . وبالنسبة للعرف الخاص فالراجح فى المذهب الحنفى أنه لايقوى على تخصيص النص .

والعرف بقسميه يعتمد عليه فى معرفة ما يراد من كلام المتعاقدين ونحوهم ، ومعرفة ما يعتبر من العيوب أولا يعتبر ، وما يعتبر غبنا فاحشا أو يسيرا ، وما يعتبر فى المعاشرة الزوجية ضررا لا يمكن معه دوام العشرة وما هو من قبيل ذلك .

ويقول أستاذنا الشيخ السنهورى : « لم يقل أحد إن الأحكام التي ينتجها العرف تكون مكمله للأحكام الشرعية أو تحل محلها ، وإنما أقصى ما يصل إليه فى نظر الفقهاء هو أن يكون قاعدة أصولية مختلفا فيها ، أو معينا يُعين القاضى والمفتى على تطبيق الأحكام الفقهية المدونة . وانتهى إلى أنه لا يمكن اعتبار العرف دليلا من أدلة الأحكام الشرعية الاجمالية »[1].

والذى ننتهى إليه أن اختلاف الفقهاء فى اعتبار العرف وتخصيص النص به وترك القياس من أجله إلى غير ذلك مما يؤثر فى اجتهادهم الفقهى ، ويحقق الاختلاف بين بعض المناهج وبعض فنهج الذى يعترف به مطلقا أن يفرع عليه كل حكم ثبت به فى جميع أنواعه ، ومنهج الذى يعترف ببعضه دون بعض أنه يجعل هذا البعض مأخذا يترتب عليه الحكم مع تحقق الشروط ، ومثل ذلك يقال فى رأى بعض الفقهاء بالنسبة للنص المبنى على عرف سابق فان منهجه

(١) ومعنى عدم اعتباره دليلا أنه فى نظره ليس من الأدلة الاجمالية التي أجمع عليها المجتهدون والتي ردها فضيلته فى مذكرته ص ٩٣ إلى الوحى ، وبهذا يتضح إخراجها من الأدلة وكذلك فان الشيخ خلاف يقول فى كتابه علم أصول الفقه ص ٩١ الطبعة التاسعة والعرف عند التحقيق ليس دليلا شرعيا مستقلا وهو في الغالب من مراعاة المصلحة المرسلة » وإن كنا نعتبره مصدرا يستقل بالتشريع إذا اعتبره المجتهد .

يقتضى أن الحكم يتغير بتغير العرف الذى انبنى عليه النص وهكذا .

يقول الشاطبى : إن مالك بن أنس من مذهبه أن يترك الدليل للعرف . فإنه رد الأيْمان إلى العرف . مع أن اللغة تقتضى فى ألفاظها غير ما يقتضيه العرف كقوله : والله لا دخلت مع فلان بَيْتاً فهو يحنث بدخول كل موضع يسمى بَيْتاً فى اللغة ، والمسجد يسمى بَيْتاً فيحنث على ذلك إلا أن عرف الناس أن لا يطلقوا هذا اللفظ عليه . فخرج العرف على مقتضى اللفظ فلا يحنث »[1] .

ومن هذا يبين مدى اختلاف الفقهاء حول هذه المصادر ، ومنهج كل فريق بالنسبة لكل مصدر منها وأثر ذلك فى استنباط الأحكام الفقهية .

---

(١) الاعتصام جـ٢ ص ١٤١ .

الفصل الثانى

المصادر العقلية

تمهيد :

سنتناول فى هذا الفصل باقى المصادر التى تعتبر ويعتمد عليها كثير من الفقهاء أو بعض منهم عند استنباطهم أحكام ما لم يرد فيه نص ولا حكم إجماعى . وهى كثيرة والخلاف حولها قوى محتدم .

والواقع أن النصوص لا تختلف فى حقيقتها عن المعقول يقول ابن القيم[1] : قال شيخنا : وما عرفت حديثا صحيحا إلا ويمكن تخريجه على الأصول الثابتة قال : وقد تدبرت ما أمكننى من أدلة الشرع فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا ، كما أن المعقول الصحيح لا يخالف المنقول الصحيح ، بل متى رأيت قياسا يخالف أثرا فلا بد من ضعف أحدهما ، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلا عمن هو دونهم ، فان إدراك الصفة المؤثرة فى الأحكام على وجهها ومعرفة المعانى التى علقت بها الأحكام من أشرف العلوم . فمنه الجليّ الذى يعرفه أكثر الناس ، ومنه الدقيق الذى لا يعرفه إلا خواصهم . فلهذا صارت أقيسة كثيرة من العلماء تجئ مخالفة للنصوص لخفاء القياس الصحيح ، كما يخفى على كثير من الناس ما فى النصوص من الدلائل الدقيقة التى تدل على الأحكام .

والأدلة العقلية كثيرة ومتنوعة فمنها : القياس ، والاستحسان ، والاستصلاح ، واستصحاب الأصل ، وسد الذرائع ، والاستقراء ، والاستدلال ، والأخذ بأقل ما قيل ، ونفى الحكم لنفى الدليل ، والاباحة الأصلية ، ودلالة الالهام .

وسنجعل هذا الفصل أربعة مباحث : نتكلم فى الأول على كل من القياس والاستحسان ، وفى الثانى نتكلم على الاستصلاح . وفى الثالث نتكلم على الاستصحاب والذرائع . ثم نجمع باقى الأدلة التى ذكرناها فى المبحث الرابع .

---

(١) اعلام الموقعين جـ٢ ص ٢٨ .

المبحث الأول
القياس والاستحسان
المطلب الأول
القياس

القياس فى اللغة التسوية بين شيئين حسية كانتئ التسوية ام معنوية ، ولم يخرج الأصوليون عن هذا المعنى كثيرا برغم تعدد تعريفاتهم للقياس ، فقد عرفوه بأنه الحاق أمر لانص فيه من الكتاب أو السنة بآخر منصوص على حكمه وتطبيق حكمه عليه لاشتراكهما فى العلة التى شرع لأجلها الحكم ، أى أنهم يسوون واقعة لم يرد فيها حكم منصوص عليه بأخرى ورد فيها نص لتساوى الواقعتين فى علة الحكم[1] وهو ما يسمى بقياس الطرد .

القياس مظهر لحكم الله : —

وفائدة القياس هو إظهار أن حكم الله فى الفرع هو حكمه فى الأصل لأن الحكم مثبت فى الفرع ابتداء ولا حكم إلا لله ، وهذا معنى قول الأصوليين : إن القياس مظهر للحكم لا مثبت ، فالمجتهد باجتهاده يظهر أن حكم الأصل ليس قاصرا على واقعة النص ، وإنما يتعداها إلى كل واقعة تشاركها فى العلة .

والقياس هو أول طريق يلجأ إليه المجتهد للتعرف على حكم الشرع فيما لم يرد به نص خاص ، وهو أوضح طرق الاستنباط وأقواها ، فاذا اختلف المجتهدون فى حكم لاختلاف الأدلة فيه واختلاف النظر فى فهمها وتأويلها ولم يسبق فيه إجماع ، قاسوا الأمور بأشباهها وألحقوا المثيل بمثيله ، ويكون ذلك بالغوص فى الكتاب والسنة وتلمس الأشباه والنظائر ثم القياس عليها .

قياس العكس : —

وكذلك فانهم ينفون الحكم عن مسألة جديدة إذا كانت العلة والأوصاف المؤثرة فيها لا تجمعها والمسألة المنصوص عليها ، وهذا يسمى قياس العكس ، ويمكن تعريفه بأنه تحصل حكم معلوم نقيض ما فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم ،

---

(١) المستصفى للغزالى جـ١ ص ١٨٧/١٨٩ .

والأول يسمى قياس الطرد وهو المراد عند إطلاق كلمة قياس لأنه الأعم [1].

كيفية القياس : –

وعملية القياس تبتدئ باستخراج علة الحكم في الواقعة التي ورد بحكمها نص ، وهذا يسمى تخريج المناط ، لأنهم يطلقون على العلة « مناط الحكم » ثم بعد ذلك يبحث الفقيه في وجود هذه العلة في الواقعة التي لم يرد نص بحكمها وتسمى هذه الخطوة بتحقيق المناط . ثم ينتهي من هذا إلى تساوي الواقعتين في الحكم لتساويهما في العلة وهذا هو المقصود من القياس .

فالذي استكشفه المجتهد باجتهاده هو علة حكم النص ، وإن هذه العلة متحققة فعلا في الواقعة الأخرى . وبهذا يظهر له أن حكم الشرع فيهما واحد وأن الحكم في المنصوص عليه يتعدى إلى الواقعة الأخرى التي لم ينص على حكمها .

لا بد للقياس أن يكون حكم الأصل معقول المعنى : –

والواقع أنه لا يمكن استنباط حكم شرعي عملي عن طريق القياس إلا إذا كان حكم الأصل مما يدرك العقل علته . أي أنه حكم معقول المعنى ، ولذا فان الأحكام التعبدية التي استأثر الله سبحانه بحكمتها ولم يجعل للعقل في إدراكها مجالا كعدد الركعات وعدد الصلوات في اليوم والليلة ومقدار الزكاة وكذا العقوبات المقدرة والكفارات والأنصبة في المواريث . فان ذلك كله لا يجري فيه القياس لأن العقل لا يمكنه أن يدرك علة ذلك .

صور لاستنباط العلل وتطبيقها : –

ومن أمثلة اجتهاد الفقهاء السابقين في استنباط علل الأحكام وتطبيق الحكم على ما توجد فيه العلة وأخذهم بالقياس . تحريمهم النبيذ قياسا على الخمر لاشتراكهما في العلة وهي الاسكار ، وقد ورد النص بتحريم الخمر ولم يرد في النبيذ شيء فاعتبروا الخمر أصلا مقيسا عليه والنبيذ فرعا مقيسا والعلة المشتركة بينهما هي الاسكار الذي من شأنه إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس بسبب السكر .

ثم قاسوا كذلك على الخمر في التحريم كل مسكر ، كما قاسوا حرمان الموصى له إذا قتل الموصي على حرمان الوارث إذا قتل المورث لاشتراكهما

(١) راجع الأحكام للآمدي جـ٣ ص ٦ وحاشية الأسنوي على المنهاج جـ٣ ص ٢ .

فى العلة وهى القصد إلى استعجال الشيء قبل أوانه .

وكذا قياس من استأجر على اجارة غيره على من يبيع على بيع غيره لاشتراكهما فى العلة وهى ما فى هذا الصنيع من إيذاء للأول وكونه يؤدى الى القطيعة والحقد .

ومنه أيضا قياسهم ترك التعاقد على رهن أو إجارة أو زواج ونحوه على النهى عن التعاقد على البيع وقت النداء لصلاة الجمعة الذى ورد به النص إذ يقول الله تعالى[1] : « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع » لما فى كل هذا من الشغل عن الصلاة .

وهكذا فما دام حكم الأصل تدرك علته فانه يمكن القياس عليه من غير نظر إلى كونه عزيمة أو رخصة ففى قوله تعالى[2] : « فمن اضطر فى مخمصه غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم » ، بعد أن حرم الميتة والدم إلى الآخر . يمكن أن يقاس على من اضطر فى المخمصة من اضطر فى المرض أو أية ضرورة للاشتراك فى العلة التى هى شدة الحاجة والاضطرار[3] .

حجية القياس ورتبته : —

ويرى جمهور فقهاء المسلمين[4] أن القياس دليل من أدلة الأحكام ويعتبرونه فى المرتبة الرابعة إذ يجعلونه بعد الكتاب والسنة والإجماع ، وهو يفيد غلبة الظن فيكون حجة ويجب العمل به إذ هو يستند إلى علة حقيقية ظاهرة ، ويتفق العمل به مع مقاصد الشريعة الأصلية إذ المنقول الصحيح دائر مع المعقول الصحيح وجودا وعدما .

ويقول ابن القيم[5] « ليس فى الشريعة شيء يخالف القياس ، ولا فى المنقول عن الصحابة الذى لا يعلم لهم فيه مخالف ، وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها

---

(١) سورة الجمعة آية ٩

(٢) سورة المائدة آية ٣

(٣) راجع مصادر التشريع فيما لا نص فيه لخلاف ص ٢٦ الطبعة الثانية .

(٤) إذا كان حكم الأصل منصوصا على علته أيضا فان من الفقهاء من اعتبر الحكم من قبيل القياس إذ النص على العلة يفيد أن الحكم يدور معها وجودا وعدما ، غير أن ذلك فى الواقع يكون من باب تطبيق النص لا من باب القياس ، كما أن منهم من رأى أن القياس الذى يصدر من الرسول عليه السلام ويقره عليه الوحى يعتبر قياسا ويكون حجة . لكنا نرى أن ذلك بالنسبة لنا يكون ثابتا بالسنة .

(٥) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٥٢ .

ونواهيها وجودا وعدما ، كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودا وعدما . فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض العقل ، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعـدل .

واستدلوا على حجيته بجملة أدلة من المنقول والمعقول . ومن ذلك قولـه تعالى[1] : « فإن تنازعتم فى شىء فردّوه إلى الله والرسول » ورد المتنازع فيه وارجاعه عند انعدام النص إلى الله ورسوله يشمل كل ما يصدق عليـه أنه رد إليهما ، ومنه الحاق ما لانص فيه بما ورد فيه نص .

ومن ذلك قوله تعالى[2] « فاعتبروا يا أولى الأبصار » لأن الله بعد أن قص ما كان من بنى النضير ، وبين ما حاق بهم من حيث لم يحتسبوا أمرنا بالنظر والاعتبار وذلك بأن يلاحظ كل منا ذلك . فان فعلنا مثل ما فعلوا حاق بنا ما حاق بهم .

ومن ذلك أيضا قوله تعالى[3] رداً على من يستفهم استفهاما على سبيل التهكم والاستنكار « يحيى العظام وهى رميم ؟ قل يحيها الذى أنشأها أول مرة » فان تصور إحيائها يكون قياسا على تصور انشائها فمن قدر على الاحياء ابتداء يكون قادرا على الاعادة .

ومن ذلك إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل لجوءه إلى الاجتهاد عند انعدام النص ، ومن الاجتهاد القيـاس لأنه نوع منه . والأحاديث كثيرة التى تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم دل أصحابه على أحكام بعض الأمور بطريق القياس .

وفعل الرسول فى هذا الأمر العام تشريع لأمته اذ لم يقم دليل مخصص ، ومن قياساته صلى الله عليه وسلم قوله : فيما رواه البخارى ومسلم - وقد سبق - « لا يجمع بين البنت وعمتها ولا بين البنت وخالتها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » فهذا التعليل اشارة الى أنه قاس تحريم الجمع هنا على تحريم الجمع بين الأختين الوارد به النص القرآنى .

---

(١) سورة النساء آية ٥٩ .

(٢) سورة الحشر آية ٢

(٣) سورة يس آية ٧٨

كما أن الصحابة رضوان الله عليهم بعد الرسول ومن أول صدر الاسلام كانوا يقيسون ما لا نص فيه على ما ورد فى حكمه نص إذا اشتركا فى العلة ومن ذلك قياسهم الخلافة على إمامة الصلاة .

ومن أقيسة الرسول صلى الله عليه وسلم ما روى أحمد والنسائى عن عبدالله ابن الزبير أن رجلا من خثعم أتى النبى فقال : ان أبى أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لايستطيع ركوب الرحل،والحج مكتوب عليه أفأحج عنه ؟ قال : أنت أكبر ولده ؟ قال : نعم . قال : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان يجزئ ذلك عنه ؟ قال : نعم . قال : فاحجج عنه . وقد ورد فى الباب عدة أحاديث فى هذا[1] .

وكذلك ما روى أحمد وأبو داود من حديث عمر قال : هششت إلى امرأتى فقبلتها وأناصائم فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله : أتيت أمرا عظيما . قبلت وأنا صائم ؟ فقال رسول الله : أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم ؟ قلت : لا بأس . قال : ففيم ؟ ! أى فى أى شيء تتأسف[2] . وقد سبق .

وما روى عن أبى هريرة أن رجلا من بنى فزارة أنكر ولده الذى جاء مخالفا للون بشرته . فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : هل لك من ابل ؟ قال نعم ؟ . قال : فما ألوانها . قال : حمر . قال : هل فيها من أَوْرقَ ؟ — أى أسود يميل الى الغبرة ؟ — قال : نعم . قال : فانى أتاها ذلك ؟ ! قال الرجل عسى أن يكون له نزعة عرق . قال عليه السلام فهذا عسى أن يكون نزعة عرق . رواه الجماعة[3] .

ومن أقيسة الصحابة ما روت كتب الأثر من الوقائع الكثيرة التى قاس فيها الصحابة رضوان الله عليهم ، ومن ذلك قياسهم الخلافة على الامامة فى الصلاة

---

(١) نيل الأوطار جـ ٤ ص ٣١٩

(٢) نيل الأوطار جـ ٤ ص ٢٣٥ ولفظه هششت يوما فقبلت وأنا صائم فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت : صنعت اليوم أمرا عظيما. قبلت وأنا صائم ؟ ! فقال رسول الله : أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم ؟ قلت : لا بأس بذلك ؟ قال : ففيم ؟ !

(٣) نيل الأوطار جـ ٦ ص ٣١٢

دون انكار . بل قالوا رضيه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا . وقد أفاض ابن القيم[1] فى ذكر المسائل والصور التى تدل على قياس الصحابة والاحتجاج به .

ومن الاستدلال بالمعقول أن النصوص متناهية والوقائع متجددة غير متناهية ، ولا يعقل أن يحكم المتناهى غير المتناهى ، فلا بد من مصدر آخر يكشف عن أحكام ما يجد وأقرب طريق لذلك هو القياس فالحاجة إليه ماسة ، ويقوم أكثر الفقه الاجتهادى عليه . وكذلك فان مصالح العباد هى الغاية المقصودة من تشريع الأحكام ، فاذا ساوت الواقعة التى لانص فيها الواقعة التى ورد فيها نص فى علة الحكم اقتضت العدالة تساويهما فى الحكم تحقيقا للمصلحة التى هى مقصود الشارع .

أركان القياس : -

لابد لتحقيق القياس من وجود أربعة أركان :

الأول : **أصل مقيس عليه** وهو ما ورد بحكمه نص .

الثانى : **فرع مقيس** لم يرد فيه نص ويراد تسويته بالأصل فى الحكم .

والركن الأول لايشترط فيه أكثر من أن يكون الأصل ورد بحكمه نص . وعلى هذا فلو كان حكم الأصل لم يثبت بالنص وإنما ثبت بالاجماع . فقيل إنه لايصح تعديته إذ الاجماع نفسه حتى مع القول بأنه لا بد له من مستند فإنه لايلزم ذكر المستند ولا سبيل إلى إدراك علة الحكم حتى تلاحظ فى الفرع المقيس ، وقال ، الأكثرون إنه يصح القياس عليه وتعدية الحكم الثابت بالاجماع على الفرع[2] لأن العلة إن لم ينص عليها فى الحكم الثابت بالاجماع فإنه يمكن إدراكها بطريق المناسبة[3] .

أما الأحكام الثابتة بالقياس فواضح أنه لايقاس عليها وإنما يقاس على الحكم الأصلى الذى قيست عليه لأن الفرع إذا كان مساويا للأصل المقيس عليه الثابت بالنص فى العلة فانه ينبغى أن يقاس عليه هو وإن كان لا يساويه فى العلة فلا يصح .

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢١١ فما بعدها .

(٢) راجع ارشاد الفحول للشوكانى عند بحث أركان القياس ص ٢٠٤ فما بعدها ، وراجع للشيخ خلاف « علم أصول الفقه » ص ٥٩ فما بعدها الطبعة التاسعة .

(٣) معنى المناسبة . أن يكون بين الوصف والحكم ملاءمة . بحيث يكون فى تشريع الحكم بناء عليه جلب مصلحة أو درء مفسده .

وأما الركن الثانى : وهو الفرع فيشترط فيه ألا يكون قد ورد فيه نص أو جاء بحكمه إجماع وكلاهما يكون مخالفا للقياس ، وأن يتساوى الفرع مع الأصل فى العلة ، وأن تكون العلة موجودة ، وألا يكون الفرع متقدما فى المشروعية عن الأصل . فلا يقاس الوضوء على التيمم فى إيجاب النية ، وألا يتغير فيه حكم الأصل فلا يقاس ظهار الذمى على ظهار المسلم فى إيجاب الحرمة . لأنها بالنسبة للمسلم تنتهى بالكفارة وهى عبادة لا يخاطب بها غير المسلم .

الركن الثالث : **حكم الأصل** ، ويشترط فيه أن يكون حكما شرعيا عمليا ثابتا بالنص . وقد ذكرنا ما قيل فيما إذا كان الحكم الشرعى العملى فى المقيس عليه ثابتا بالاجماع أو القياس . كما يشترط فى حكم الأصل أن يكون مما للعقل سبيل إلى إدراك علته إذ أساس القياس إدراك علة حكم الأصل حتى يمكن إدراك تحققها فى الفرع .

ومن المعلوم أن من الأحكام الشرعية العملية ما استأثر الله بعلم عللها ، ومن ذلك أكثر الأحكام التعبدية كتحديد أوقات الصلاة وعدد ركعاتها ومقادير الحدود ونصاب الزكاة والفروض فى الميراث ونحو ذلك ، ومنها أحكام جاءت معللة بعلل منصوص عليها أو دل عليها الشارع بالأمارات التى وضعها ليسترشد بها المجتهدون للتعرف على الأحكام ، وهذا النوع الذى يطلق عليه أنه معقول المعنى والتى يمكن أن يقاس عليها .

وكذلك أيضا فانه ليس كل حكم شرعى عملى معلل يصح القياس عليه إذ هناك أحكام خاصة بمسائلها فلا تتعدى إلى غيرها وذلك يكون بالنسبة للمسائل التى لايتصور وجود علتها فى غيرها كالسفر فانه علة لقصر الصلاة وهو معقول المعنى لأنه شرع لدفع المشقة ورفع الحرج . لكن هذه العلة التى هى السفر لا يمكن تصورها فى غير السفر .

كما يكون بالنسبة للأحكام التى قام الدليل على أنها خاصة بالرسول كعدم حل تزوج نسائه من بعده ، وتزوجه بغير مهر ، أو قام الدليل على أنها خاصة بشخص بذاته كالاكتفاء فى الاثبات بشهادة خزيمة بن ثابت وحده لما روى من قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « من شهد له خزيمة فهو حسبه »[1] .

(١) فكان خزيمة يدعى ذا الشهادتين . أنظر أحمد بن حنبل فى مسنده جـ ٥ وهذا التخصيص إنما كان

فقد روى أحمد والنسائي وأبو داود عن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنه ابتاع فرسا من أعرابي فاستتبعه النبي ليعطيه ثمن فرسه فأسرع النبي المشي وأبطأ الأعرابي فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس لايشعرون أن النبي ابتاعه. فنادى الأعرابي النبي ﷺ : إن كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه وإلا بعته. فقال النبي حين سمع نداء الأعرابي : أوليس قد ابتعته منك؟! قال الأعرابي : لا والله ما بعتك. فقال النبي : بلى قد ابتعته. فطفق الأعرابي يقول : هلم شهيدا. قال خزيمة : أنا أشهد أنك قد ابتعته فأقبل النبي على خزيمة فقال : بم تشهد؟ فقال : بتصديقك يا رسول الله. فجعل شهادة خزيمة شهادة رجلين [1].

والذى يدل على الخصوصية فى كل هذا النصوص الدالة على تحريم التزوج بنسائه عليه السلام من بعده « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده » ، والدالة على وجوب المهر فى الزواج ، وعلى حل التزوج بالمتوفى عنها زوجها بعد انقضاء عدتها ، وعلى أن البينة إنما تكون بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين.

الركن الرابع : العلة وهى وصف ظاهر منضبط فى الأصل ومناسب لحكمة بنى عليه حكمه ويعرف به وجود هذا الحكم فى الفرع ويسميها كثير من الأصوليين مناط الحكم ، وأمارته ، وسببه. وقالوا : إنها هى المعرفة للحكم. فالسفر أمر ظاهر منضبط ، ولذا جعل مناط الحكم فى قصر الصلاة والفطر لأن الشأن فيه أن توجد معه المشقة التى كان دفعها حكمة الحكم بالقصر والفطر. لكن الحكمة هنا أمر غير منضبط فلا ينضبط بناء الحكم عليه ولا ربطه به وجودا وعدما

←

لمخصص اقتضاه وهو مبادرته دون غيره للشهادة على المبايعة بين الرسول والاعرابى مؤيدا دعوى الرسول عليه السلام. وقد تفطن لصدق الرسول عليه السلام فى كل ما جاء به لافرق فى ذلك بين ما يخبر به عن الله وبين ما يخبر به عن غيره. فلما تفطن دون غيره لهذا استحق أن تجعل شهادته بشهادتين. راجع أعلام الموقعين جـ ٢ ص ١١٧.

(١) نيل الأوطار جـ ٥ ص ١٩١/١٩٣ وفيه أن أبا داود عقد بابا « اذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به. وهو قول شريح. وفى البخارى أن مروان قضى بشهادة ابن عمر وحده – ونقل أن النبى قال له : لاتعد. أى لاتشهد على مالم تشهد. وإنما حكم النبى على الأعرابى بعلمه وجرت شهادة خزيمة فى ذلك مجرى التوكيد. وقد تمسك بهذا الحديث جماعة من أهل البدع فاستحلوا الشهادة لمن كان معروفا بالصدق على كل شيء ادعاه. وهو تمسك باطل.

لاختلاف ذلك باختلاف الأشخاص والظروف والأصول .

كما قد تكون الحكمة أمرا غير ظاهر لاتدرك بحاسة من الحواس الظاهرة . فالحكم بأن الولد للفراش حكمته هو التلقيح فى ظل عقد الزواج وهو أمر غير ظاهر فيقام الاتصال الجنسى المشروع مقامه وهو غير ظاهر عادة . فأقيم عقد الزواج مقامه[1] ، والحكم للشريك أو الجار باستحقاق الشفعة[2] إنما شرع لدفع الضرر عنهما وهذا أمر تقديرى غير منضبط فجعلت الشركة والجوار مناط الحكم لانضباطهما وظهورهما وفى ذلك مظنة تحقيق الحكمة ، ومن أجل خفاء الحكمة أو عدم انضباطها لزم اعتبار أمر آخر يكون ظاهرا أو منضبطا ويكون مناسبا لحكمته ومظنة لها ليبنى الحكم عليه ويربط به وجودا وعدما .

على أن من الأصوليين من جوز التعليل بالحكمة مطلقا[3] ، والامام الشاطبى ينحو منحى من يقولون إن العلل هى الحكم والمصالح أو المفاسد التى تعلقت بها الأحكام ؛ فالمشقة هى عنده علة إباحة القصر والفطر للمسافر ، ولكل منهجه الذى يلتزمه ويسير عليه فى التعرف على حكم الله .

وهكذا فان جميع الأحكام الشرعية تبنى على عللها لا على حكمها ، ويوجد الحكم الشرعى حيث توجد علته حتى لو تخلفت الحكمة ، وينتفى حيث تنتفى

---

(١) راجع لنا أحكام الأسرة فى الاسلام جـ ٣ حقوق الأولاد موضوع النسب ص ٢٠ ، وراجع لنا الـ... والأحكام المتعلقة به فى الفقه الاسلامى .

(٢) عرف الفقهاء الشفعة بأنها حق تملك العقار المبيع ولو جبرا عن المشترى بما قام عليه من ثمن ... إن كان مثليا وقيمته وقت الشراء إن كان قيميا مع المصاريف ، وهى حق اختيارى للشفيع يستعمله إ... أراد ولا تكون إلا فى حالة نقل الملكية التامة فلا تكون فى حقوق الانتفاع الشخصى أوفى حقو... الارتفاق . لكن القانون المصرى جعلها شاملة لحقوق الانتفاع وحقوق الارتفاق أيضا . راجع ... الفقه الاسلامى من صفحة ٢٤٥ إلى ٣٥٥ وراجع من كتب الفقه تكملة الفتح جـ ٧ ص ٤٠٦ ، ا... عابدين جـ ٥ ص ١٤٩ ، المبسوط للسرخسى جـ ١٤ ص ٩٠ ، ومواهب الجليل للحطاب . جـ ... ص ٣١٠ والوجيز جـ ١ ص ٢١٥ ، والمغنى جـ ٥ ص ٢٨٤ .

(٣) من الأصوليين من جوز التعليل بالحكمة مطلقا ظاهرة كانت أو خفية منضبطة أو غير منضبطة اذ ... فى الحقيقة العلة فى الحكم ، وما كان الوصف الظاهر المتفق على التعليل به الا تابعا لتلك الحكمة . ومنهم من منع التعليل بها مطلقا لأن الشأن فيها الخفاء . والمشقة التى شرع التخفيف على المساف... من أجلها تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال ، ومنهم من جوز التعليل بها ان كانت واضحة منضبطة ، ويمنع التعليل بها ان كانت خفية .

علته حتى لو تحققت الحكمة ، بذا يستقيم التكليف وتطّرد الأحكام ، ولذا فان الأصوليين قالوا : إن مناط الحكم الشرعي هو المظنة . لكن إذا قام الدليل على أن هذا الأمر الظاهر المنضبط لا يمكن أن يكون مظنة لحكمة الحكم فانه لايصح أن يكون علة للحكم ، فبيع المكره باطل مع أن صيغة العقد التى هى العلة موجودة وذلك لأن الاكراه نفى أن تكون هذه الصيغة مبنية عن تراض .

شروط اعتبار العلة : –

ولا بد لاعتبار العلة من توافر جملة شروط من أظهرها ما اتفق عليه الأصوليون من أن تكون وصفا ظاهرا حتى يمكن أن يدرك الحس وجوده فى الفرع المقيس .

وأن يكون منضبطا حتى يمكن التحقق من وجود هذا الوصف فى الفرع لأن أساس القياس تساوى الأصل والفرع فى العلة ، وهذا التساوى يستلزم انضباط الوصف وتحديده .

وأن يكون وصفا مناسبا حتى يكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم ، وإلا فاذا لم يكن مناسبا ولا ملائما فانه لايصلح أن يكون مظنة ولا علة له ، وكذا فانه إذا كان مناسبا لكن طرأ عليه ما ينفى مناسبته للحكم كالاكراه الذى ينفى دلالة الصيغة على الرضا .

وأن يكون هذا الوصف غير خاص بحكم الأصل وقاصر عليه ، وإنما يمكن أن يتحقق فى غير الأصل .

ويشترطون فوق ذلك احتياطا أن يكون الشارع قد اعتبر هذا الوصف علة ،

أقسام العلة : –

قسم الأصوليون العلة من ناحية اعتبار الشارع لها الى أربعة أقسام :

١ – **المناسب المؤثر** : وهو الوصف الذى رتب الشارع حكما على وفقه ، ودل على ذلك نص أو إجماع كقوله تعالى[1] : « ويسألونك عن المحيض قل هو أذى » فالنص هنا صريح باعتبار الأذى علة لوجوب اعتزال النساء وقت

(١) سورة البقرة آية ٢٢٢ .

المحيض ، وكقوله تعالى[1] : « وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم » فقد أجمع الفقهاء على أن العلة فى ثبوت الولاية على الصغار هى الصغر نفسه .

٢ – المناسب الملائم وهو الوصف المناسب الذى رتب الشارع حكما على وفقه ولم يثبت بنص أو إجماع اعتباره بعينه علة لنفس الحكم ، ولكن ثبت بالنص أو الاجماع اعتباره بعينه علة لحكم من جنس الحكم الذى رتب على وفقه[2] ، أو اعتبار وصف من جنسه علة لهذا الحكم[3] بعينه ، أو اعتبار وصف من جنسه علة لحكم من جنس هذا الحكم[4] .

٣ – المناسب المرسل : وهو الوصف الذى لم يرتب الشارع حكما على وفقه

---

(١) سورة النساء آية ٦ .

(٢) مثل الصغر لثبوت الو ية للأب فى تزويج الصغيرة ، فالحكم الذى هو الولاية مرتب على وفق البكارة والصغر ، وقد ثبت بالاجماع اعتبار (الصغر) علة للولاية على المال والولاية على النفس وولاية التزويج من جنس الولاية ، وبما أن الصغر يتحقق فى الثيب الصغيرة فتقاس على البكر الصغيرة ، وكذا يقاس عليها من فى حكم الصغيرة من المجنونة والمعتوهة .

(٣) ومن أمثلته إباحة الجمع بين الصلاتين للمطر وقد ورد النص بذلك ولم يدل نص ولا اجماع على أن المطر هو العلة ، لكن دل نص آخر على الجمع حال السفر وجاء الاجماع على أن العلة السفر ، والسفر والمطر نوعان من جنس واحد لأن كلا منهما مظنة الحرج والمشقة .

(٤) أثبت النص أن الحائض لا تصلى ولا تصوم وأنها تقضى الصوم دون الصلاة ، ولم يدل نص على علة سقوط الصلاة عنها ولكن لما كان تكرر أوقات الصلاة المفروضة ليلا ونهارا من كل يوم مظنة الحرج والمشقة فى القضاء ، وقد اعتبر الشارع فى كثير من الأمور مظان الحرج عللا كالمرض والسفر لأباحة الفطر كان ذلك علة سقوط الصلاة عنها دون الصوم ، يقول ابن القيم فى كتابه أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٦٠ « وأما إيجاب الصوم على الحائض دون الصلاة فمن تمام محاسن الشريعة ورعايتها لمصالح المكلفين فان الحيض لما كان منافيا للعبادة لم يشرع فيه فعلها وكان فى صلاتها أيام الطهر ما يغنيها عن صلاة أيام الحيض فيحصل لها مصلحة الصلاة فى زمن الطهر لتكررها كل يوم بخلاف الصوم فانه لا يتكرر . . فلو سقط عنها فعله بالحيض لم يكن لها سبيل إلى تدارك نظيره وفاتت مصلحته فوجب عليها القضاء لتحصل مصلحة الصوم . . »

ومن ذلك وجوب الغسل من خروج المنى دون البول لأن المنى كما يقول ابن القيم فى أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٥٨ يخرج من جميع البدن ، وأما البول فهو فضلة الطعام والشراب فتأثر البدن بخروج المنى أعظم من تأثره بخروج البول . . ولو شرع الاغتسال من البول – مع كثرة تكرره فى اليوم والليلة – لكان فى ذلك أعظم الحرج .

ولم يدل دليل شرعي على اعتباره ولا عدم اعتباره ، وهذا ما اصطلح الأصوليون على تسميته بالمصلحة المرسلة ، وأفردها الكثير منهم ببحث مستقل ، واعتبرها مصدرا مستقلا .

٤ - **المناسب الملغى** : وهو الوصف الذى يظهر أن فى بناء الحكم عليه تحقيق مصلحة لكن الشارع لم يرتب حكما على وفقه ودل الشارع على عدم اعتباره ، وهذا لا يصح اعتباره علة لابتناء الحكم عليه .

مسالك العلة :

هذا والطرق التى يتوصل بها إلى معرفة العلة ، وهو ما يعبر عنه الأصوليون بمسالك العلة ثلاثة[١] :

أ - النص : ويسمى العلة المنصوص عليها ، ودلالة النص[٢] على ذلك قد تكون صراحة، واذا كان اللفظ الدال على العلية لا يحتمل غير الدلالة على

(١) من الأصوليين من أعتبر تنقيح المناط من مسالك العلة وتنقيح المناط هو تهذيب ما نيط به الحكم وبنى عليه ، وفى الحق أن تنقيح المناط إنما يكون من حيث دل النص على العلية من غير تعيين وصف بعينه علة فهو مسلك لتهذيب وتخليص علة الحكم مما اقترن بها من الأوصاف التى لا مدخل لها فى العلية ومن هذا ما ورد فى السنة من أن أعرابيا جاء إلى رسول الله وقال له : هلكت . فقال له الرسول : ما صنعت ؟ فقال : واقعت أهلى فى نهار رمضان عمدا . فقال الرسول : كفر . . »

فهذا النص دل بالإيماء على أن علة إيجاب التكفير على الأعرابى ما وقع منه ، ولكن ما وقع منه لادخل له فى العلية لإيجاب التكفير مثل كونه أعرابيا وكونه واقع زوجته بخصوصها ، وكونه واقعها فى نهار رمضان من تلك السنة بعينها . فالمجتهد يستبعد هذه الأوصاف ويستخلص علة الوقاع عمدا فى نهار رمضان . ومذهب الشافعى يقصر الكفارة على ذلك هنا .

بينما الحنفية يوجبون الكفارة بكل مفطر لا الجماع وحده . فالعلة هى حدوث أى مفسد للصوم عمدا . ومن هذا نرى أن تحقيق المناط غير السبر والتقسيم . . راجع علم أصول الفقه ص ٧٨ للشيخ خلاف الطبعة التاسعة .

(٢) سبق أن عرفنا دلالة النص بالمعنى الأصولى عند الكلام عن القرآن ويحسن هنا أن نبين لك الفرق بين القياس ودلالة النص بالمعنى الاصطلاحى . فنقول : إذا كانت دلالة النص على الحكم فى واقعة لعلة بنى عليها الحكم ثم وجدت واقعة أخرى متحققة فيها هذه العلة وكان إدراك العلة فى الأصل وإدراك تحققها فى الفرع يكفى فيه مجرد فهم النص لغة دون بحث ولا عناء لتخريج المناط وتحقيقه ، فان الحكم يثبت فى الفرع بدلالة النص لا بالقياس ، وعلى هذا فيكون النص دل على ثبوت حكمه فى واقعته الواردة فيه وفى الواقعة الأخرى فقوله تعالى « ولا تقل لهما أف » علته أن فى هذا ايذاء للوالدين وهذه العلة واضحة فأى إيذاء لهما أشد فهو منهى عنه بدلالة النص . وقد قلنا إن هذا يسمى بمفهوم الموافقة ، وبفحوى الخطاب .

العليّة كانت دلالته قطعية كقوله تعالى[1] : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة » وإذا كان اللفظ محتملا كانت الدلالة ظنية مثل قوله تعالى[2] : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » لأن اللام فى « لدلوك » وان كان الظاهر أنها تفيد التعليل إلا أنه يحتمل إفادتها غيره . هذا وقد تكون دلالة النص على العلية غير صريحة وإنما بطريق الإيماء مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « لايقضى القاضى وهو غضبان »[3].

ب- الاجماع : وذلك بأن يجمع الفقهاء فى عصر بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم على علية وصف لحكم شرعى مثل إجماعهم على أن الصغر علة للولاية .

جـ - السبر والتقسيم : يراد بالسبر الاختبار وبالتقسيم المتابعة وحصر الأوصاف التى تحتمل العلية فإذا ورد حكم شرعى لم يدل على علته نص ولا اجماع . حصر المجتهد الأوصاف الموجودة فى الواقعة والتى تحتمل أن تكون علة ، ويقارن بينها ويستبعد منها ما يرى أن غيره ارجح منه حتى يبقى ما يغلب على ظنه أنه العلة وفى هذا تتفاوت عقول المجتهدين ويختلفون فى ترجيح أى هذه الأوصاف .

فالحنفية يرون العلة فى بيع البر بالبر مع التفاضل القدر مع اتحاد الجنس بينما الشافعية يرون الطعم مع اتحاد الجنس ، أما المالكية فرأوه القوت والادخار مع اتحاد الجنس ، وطبقا لمنهج كل فيما يرونه علة فان الفروع الفقهية فى هذا تختلف من مذهب لمذهب[4].

---

(١) سورة النساء آية ١٦٥

(٢) سورة الاسراء آية ٧٨

(٣) انظر البخارى والترمذى وابن ماجه فى أحكام ومسلم وأبو داود فى أقضيه . ورواه أحمد فى مسنده والنسائى فى قضاه المعجم المفهرس جـ ٤

(٤) الربا نوعان جلى وخفى : وحرم الجلى لما فيه من الضرر العظيم والخفى حرم لأنه ذريعة الى الجلى فتحريم الأول قصدا وتحريم الثانى وسيلة .

والجلى هو ربا النسيئة مثل أن يؤخر الدين ويزيد فى المال ، وكلما أخره ، زاد فيه نظير الأجل . وقد سئل الامام أحمد عن الربا الذى لاشك فيه فقال : هو أن يكون له دين فيقول له : أتقضى أم تربى ؟ فان لم يقضه زاده فى المال وزاده هذا فى الأجل ، وقد جعل الله الربا ضد الصدقة ونهى ←

موقف الفقهاء من الأخذ بالقياس : —

هذا والقائلون بالقياس يتفاوتون فى درجة الأخذ به بين مضيق وموسع . فالحنفية يتوسعون فى الأخذ به ويقدمونه على خير الآحاد فى بعض صوره ويرى بعضهم أن مجرد الشبه فى الأوصاف دون اتفاق العلة كاف للقياس ، أما أحمد بن حنبل فانه لا يلجأ إلى القياس إلا للضرورة وعدم وجود دليل من القرآن أو السنة ولو ضعيفا ، وعدم وجود إجماع أيضا ، وبين الفريقين مالك والشافعى .

وهناك من الفقهاء من لم يعتبره حجة البتة وهم بعض الشيعة والنَّظام وجماعة من المعتزلة والظاهرية ، واستدلوا ببعض نصوص من القرآن والسنة وبعض

← عن الربا الذى هو ظلم للناس وأمر بالصدقة التى هى احسان اليهم ، وفى الصحيحين من حديث ابن عباس أن الرسول قال : « انما الربا فى النسيئة » .

والخفي هو ربا الفضل . فتحريمه من باب سد الذرائع . وقد نص الشارع على تحريم ربا الفضل فى ستة أعيان هى الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح . فاتفق الناس على تحريم التفاضل فيها مع اتحاد الجنس ، وتنازعوا فيما عداها ، فطائفة قصرت التحريم عليها وهو ما يروى عن قتادة وهو مذهب الظاهرية وطائفة حرمته فى كل مكيل وموزون بجنسه وهذا مذهب عمار وأحمد فى ظاهر مذهبه وأبى حنيفة ، وطائفة خصته بالطعام وإن لم يكن مكيلا ولا موزونا وهو قول الشافعي ورواية عن أحمد ، وطائفة خصته بالطعام اذا كان مكيلا أو موزونا وهو قول سعيد بن المسيب ورواية عن أحمد وقول للشافعى ، وطائفة خصته بالقوت وما يصلحه وهو قول مالك قال ابن القيم : وهو أرجح هذه الأقوال :

وأما الدراهم والدنانير فقالت طائفة العلة فيهما كونهما موزونين وهذا مذهب أحمد فى احدى روايتين وهو مذهب أبى حنيفة ، وطائفة قالت : العلة فيهما الثمنية وهذا قول الشافعى ومالك وأحمد فى الرواية الأخرى . قال ابن القيم : وهذا هو الصحيح بل الصواب : إذ التعليل بالوزن ليس فيه مناسبة بخلاف التعليل بالثمنية إذ الثمن هو المعيار الذى به يعرف تقويم المال ، كما أن الأثمان لاتقصد لأعيانها بل يقصد التوصل بها الى السلع .

وحكمة تحريم ربا النساء فى المطعوم من الأصناف الأربعة هو أن حاجة الناس إليها أعظم لأنها أقوات العالم فمنعوا من بيع بعضها ببعض حالا متفاضلا وإن اختلفت صفاتها وجوز لهم التفاضل فيها مع اختلاف أجناسها . . . فأبيح ما تدعو إليه الحاجة وليس بذريعة الى مفسدة راجحة ، ومنع الشارع ما لم تدعو اليه الحاجة ويتذرع به غالبا الى مفسدة راجحة .

وأما ربا الفضل فقد أبيح ما تدعو اليه الحاجة لأن تحريمه انما كان سدا للذريعة وما حرم سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة وقد أطال ابن القيم فى بيان ذلك فارجع الى أعلام الموقعين ج ٢ ص ١٣٥/١٤٥ .

آثار عن الصحابة ، وقد أفاض ابن حزم الظاهرى فى ذكرها كما أفاض ابن القيم وغيره فى ردها[1] . وهى فى الواقع لا يسلم الاستدلال بها .

كما قال ابن حزم ومن وافقه : إن العمل بالقياس طريق للتنازع بين الأمة نتيجة التناقض فى الأحكام تبعا لتفاوت الأفهام . والواقع أيضا أن الاختلاف فى الفروع والجزئيات لا يؤدى إلى تنازع أو مفسدة ، بل قد يحمل فى طياته الرحمة بالناس . ومن يرجع إلى كتاب الأحكام لابن حزم يجد الكثير فى رد القياس حتى أفرد لذلك قرابة الجزأين .

ومن هذا يبين اختلاف المناهج الفقهية عند استنباط الفقهاء الأحكام عن طريق اعتبار القياس وعدمه ، ثم عن طريق تخريج المناط وتحقيقه ، وما ذهبوا إليه فى العلة ومسالكها وأقسامها ، وما فرعوه على ذلك مما هو مبين فى كتب الأصول .

المطلب الثانى
الاستحسان

الاستحسان فى اللغة مصدر استحسن الشيء وعده حسنا ، وهو فى عرف الأصوليين كما يقول الغزالى[2] له ثلاثة معان :

الذى يسبق إلى الفهم .

والدليل المنقدح فى نفس المجتهد لايقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة .

والثالث وهو منقول عن الكرخى وبعض أصحاب أبى حنيفة أنه قول بدليل يندرج تحته أجناس منها العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن ، ومنها أن يعدل بها عن نظائرها بدليل السنة .

(١) الأحكام لابن حزم من أول جـ ٨ ص ١٠٤٩/١١١٠ ، وأعلام الموقعين جـ ١ ص ١٣٠ وكذا جـ ٢ ، والأحكام للآمدى جـ ٣ من صفحة ٩٧/١٣٠ .

(٢) المستصفى جـ ١ ص ٢٧٤ ، وانظر الأحكام للآمدى جـ ٤ ص ٢١١ ، وكشف الأسرار للبزدوى جـ ٤ ص ١١٢٤ ، والتوضيح لصدر الشريعة جـ ٣ ص ٢ ، والتحرير وشرحه للكمال جـ ٤ ص ٧٨ ، جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٦٠ ، الموافقات جـ ٤ ص ١١٦ ، وارشاد الفحول ص ٢٤٠ ، وطلعة الشمس البهية جـ ١ ص ١٨٥ ، المسوده لآل تيمية ص ٤٥١ ، المنار لابن ملك ص ٨١١ ، المبسوط للسرخسى جـ ١٠ ص ١٤٥ وأنظر البحث الذى أعددناه والمنشور بموسوعة الفقه الاسلامى جـ ٦ ص ٣٧ .

ويقول الآمدى : اختلف أصحاب أبى حنيفة فى تعريفه فنهم من قال : إنه عبارة عن دليل ينقدح فى نفس المجتهد لايقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة ، ومنهم من قال : إنه عبارة عن العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه .

وقال صدر الشريعة فى التوضيح : إن بعض الناس تحيروا فى تعريفه والصحيح أنه دليل يقع فى مقابلة القياس الجلى . وقد انفرد ابن السبكى فى جمع الجوامع بتعريفه بأنه العدول عن الدليل إلى العادة للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والأجر .

وقال الشاطبى فى الموافقات : إن الاستحسان عند المالكية الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى .

ويقول السرخسى فى المبسوط:الاستحسان هو العدول فى مسألة عن مثل ما حكم به افى أشباهها إلى خلافه لوجه هو أقوى ، أو هو العدول عن قياس وضحت علته إلى قياس خفيت علته أو إلى دليل آخر من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو العرف .

ثم يقول : القياس والاستحسان فى الحقيقة قياسان : أحدهما جلى ضعيف أثره فسمى قياسا ، والآخر خفى قوى أثره فسمى استحسانا أى قياسا مستحسنا ، والأصل فيه قوله تعالى[1] : « والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلى الله لهم البشرى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » والقرآن كله حسن ثم أمر باتباع الأحسن .

ويقول : كان شيخنا الامام يقول : الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس ، وقيل الاستحسان طلب السهولة فى الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام ، وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الرحمة ، وأخيرا هو ترك العسر لليسر .

وهو أصل فى الدين يقول الله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم

---

(١) سورة الزمر آية ١٧/١٨ .

العسر »[1]، وقال عليه السلام للامام على ولمعاذ بن جبل حين وجههما إلى اليمن « يسرا ولا تعسرا قربا ولا تنفرا » وقال : ألا إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق ولا تبغضوا عباد الله عبادة الله فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى[2].

أنواع الاستحسان : —

والاستحسان بناء على أنه عدول المجتهد عن مقتضى القياس أو عن حكم كلى إلى حكم استثنائى لدليل رجح لديه هذا العدول يكون شاملا أمرين :

الأول : القياس الذى خفيت علته لبعدها عن الذهن والواقع فى مقابلة قياس آخر ظهرت علته لتبادرها للذهن أولا كقولهم بدخول حقوق الارتفاق فى وقف الأرض الزراعية إذا لم ينص عليه فانه من قبيل الاستحسان إذ الانتفاع بالأرض لا يتحقق إلا بها مع أن الوقف يشبه البيع من ناحية خروج العين من ملك صاحبها وقياسها على البيع يقتضى عدم تبعية حق الارتفاق لها دون نص . فنجد الفقهاء عدلوا عن القياس الظاهر إلى قياس خفيت علته .

الثانى : استثناء مسألة جزئية من أصلى كلى أو قاعدة عامة لأصل خاص يقتضى ذلك فأكل الصائم مفسد للصوم إذ الامساك عن الطعام والشراب ركن فى الصوم كما هو القاعدة العامة لكنهم استثنوا من هذه القاعدة الأكل نسيانا استحسانا لدليل خاص بها يخرجها عن القاعدة وهو حديث « من أكل أو شرب ناسيا فليتمم صومه »[3].

وكذا السلم والاستنصاع فان القياس يقتضى بطلانهما إلا أنهما أجيزا لدليل آخر هو الحديث بالنسبة للأول ، فقد روى الجماعة عن ابن عباس قال : قدم النبى المدينة وهم يسلفون فى الثمار السنة والسنتين . فقال : من أسلف فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم وإلى أجل معلوم قال الشوكانى : والحديث

---

(١) سورة البقرة آية ١٨٥

(٢) رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه . انظر الجامع الصغير ج ٣ ص ٤٥٠ وروى البخارى والنسائى عن أبى هريرة : إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشىء من الدلجة . الجامع الصغير جـ١ ص ٤٣٦ .

(٣) روى الدارمى أن الرسول قال : من نسى وهو صائم فأكل أو شرب . الحديث

حجة فى السلم فى منقطع الجنس حالة العقد[1] ، أما الدليل بالنسبة للثانى فهو الإجماع .

وعلى الرغم من أن هذا الحكم الاستحسانى ثابت بنص أو إجماع فانه لا يقاس عليه لأنه حكم استثنائى ثبت بدليل خاص ، والاستثناء يقتصر به على موضع الحاجة[2] .

آراء الفقهاء فى الاستحسان : —

وأكثر من أخذ من الفقهاء بالاستحسان فى الاستدلال هم الحنفية ، وقد استعمله أيضا بهذا المعنى المالكية وأحمد بن حنبل فكثيرا ما قالوا بجواز هذا الشىء استحسانا لا قياسا أو هذا الشىء محظور قياسا ومباح استحسانا .

أما الشافعى فقد أبطل الاستدلال به وحمل على القائلين به حملة شديدة ، يقول الشوكانى فى تصوير هذه الاتجاهات[3] : نسب القول بالاستحسان إلى أبى حنيفة وحكى عن أصحابه ، ونسبه إمام الحرمين إلى مالك . وأنكره القرطبى فقال : ليس معروفا من مذهبه . . وقد حكى عن الحنابلة فقال ابن الحاجب فى المختصر قالت به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم .

ثم قال الشوكانى : وقد أنكره الجمهور حتى قال الشافعى : من استحسن فقد شرع ، وروى عنه أنه قال : القول بالاستحسان باطل .

وينقل عبد العزيز البخارى فى شرحه على كشف الأسرار أن نفاة الاستحسان قالوا : إن الاستحسان دليل لم يعرف عن أحد من حملة الشرع سوى أبى حنيفة وأصحابه ، بل هو قول بالتشهى فكان ترك القياس به تركا للحجة لاتباع هوى أو شهوة نفس فكان باطلا . . . »

ويقول صدر الشريعة[4] والاستحسان حجة عندنا لأن ثبوته بالدلائل التى هى حجة إجماعا وقد أنكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم ،

(١) نيل الأوطار جـ ٥ ص ٢٥٦

(٢) ويروى عن الحنفية أن الحكم الثابت بالاستحسان استنادا الى قياس خفى يصح تعديته الى واقعة أخرى بواسطة القياس .

(٣) ارشاد الفحول ص ٢٤٠/٢٤١ .

(٤) التوضيح جـ ٣ ص ٢ .

كما ينقل ابن العربى عن ابن القاسم أنه يروى عن مالك القول بأن الاستحسان تسعة أعشار العلم .

ويقول الشاطبى فى الاعتصام : إن الاستحسان يراه معتبرا فى الأحكام مالك وأبو حنيفة بخلاف الشافعى فإنه منكر له جدا حتى قال : من استحسن فقد شرع والذى يستقرى من مذهبهما أنه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين . . ثم قال : بل قد جاء عن مالك ان الاستحسان تسعة أعشار العلم[1].

وجاء فى رسالة الشافعى : أن حراما على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الخبر ، ويقول ابن حزم إن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال » .

ويقول عبد العزيز البخارى[2] « . . . إن المخالفين لا ينكرون على أبى حنيفة الاستحسان بالأثر أو بالاجماع أو بالضرورة لأن ترك القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق ، وإنما أنكروا عليه الاستحسان بالرأى فانه ترك للقياس بالتشهى على زعمهم ، وأورد أن البزدوى دفع طعنهم بقوله[3] : إنما الاستحسان الذى وقع التنازع فيه مع أصحابنا أحد القياسين وليس قسما آخر اخترعوه بالتشهى من غير دليل ، ولا شك أن القياسيين إذا تعارضا فى حادثة وجب الترجيح . . . ثم إنتهى إلى أن القياس متروك فى معارضة الاستحسان أصلا فان الأضعف يسقط فى مقابلة الأقوى .

ويقول الشاطبى المالكى[4] « . . . إن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع فى الجملة فى أمثال تلك الأشياء المفروضة » إذ إجراء القياس مطلقا يؤدى إلى حرج ومشقة فى بعض موارده فيستثنى موضع الحرج . . . فالاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها .

ويقول الشافعى فى الرسالة[5] : إن حراما على أحد أن يقول بالاستحسان

---

(١) الاعتصام جـ ٢ ص ١٣٨/١٣٧ .

(٢) كشف الأسرار جـ ٤ ص ١١٢٣ .

(٣) كشف الأسرار جـ ٤ ص ١١٢٥

(٤) الموافقات جـ ٤ ص ١١٨

(٥) مقدمة الجزء الأول من الأم ص ٦٩ .

إذا خالف الاستحسان الخبر . . . ثم يقول : إن حلال الله وحرامه أولى ألا يقال فيه بالتعسف ولا بالاستحسان أبدا إنما الاستحسان تلذذ .

وجاء فى المسودة[1] « أطلق الامام أحمد القول بالاستحسان فى مواضع وأورد طائفة منها ، وذكر بعض الفروع المستحسنة عن الشافعى » ويقول ابن حزم[2] « من المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان لأنه لو كان كذلك لكان الله يكلفنا ما لانطيق ولكان يأمرنا بالاختلاف الذى نهانا عنه فقد استحسن الحنفيون ما استقبحه المالكيون وبالعكس . . . فالاستحسان شهوة واتباع وضلال ، وقد استدل كل من الفريقين بجملة أدلة وطال الجدل والنقاش بينهم حولها ، وإنا نسوق إليك خلاصة استدلال الفريقين[3] .

يستدل القائلون باعتبار الاستحسان مصدرا بأن اطراد القياس أو استمرار العموم أو تعميم الكلى قد يؤدى فى بعض الوقائع إلى تفويت مصلحة الناس لأن هذه الوقائع فيها خصوصات وتلابسها ملابسات تجعل الحكم فيها بموجب القياس أو العام أو الكلى يجلب المفسدة أو يفوت المصلحة ، فمن العدل والرحمة بالناس أن يفتح للمجتهد باب العدول إلى حكم آخر يحقق المصلحة ، كما أن الشارع الحكيم عدل فى بعض الوقائع عن موجب القياس أو عن تعميم الحكم إلى حكم آخر جلبا للمصلحة ودفعا للمفسدة ، وكل حكم هو رخصة ما هو إلا عدول عن الحكم الأصلى .

ويستدل نفاة الاستحسان وعلى رأسهم الامام الشافعى[4] أنه لو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان ، وأن القول بغير خبر ولا قياس غير جائز . . ثم يقول : على المسلم إذا كان فيما نزل به حكم بعينه اتباعه ، وإذا لم يكن فيه حكم بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد القياس

---

(١) المسودة لآل تيمية ص ٤٥١ .

(٢) الأحكام جـ ٦ ص ٧٥٨ .

(٣) راجع مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ٧٧ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٠ للشيخ خلاف ، وانظر فى الموضوع الموافقات للشاطبى .

(٤) الأم للشافعى جـ ٧ كتاب إبطال الاستحسان . . وقد أطال فى ذلك .

ويستدل القائلون بأن الاستحسان دليل شرعى غير مستقل ، وإنما هو راجع إلى سنده بأن كل حكم استحسانى سنده ومصدره دليل من الأدلة الشرعية المعتبرة ولا يوجد دليل مستقل ، وقد نقل الشوكانى[1] عن القفَّال أنه قال : إن كان المراد بالاستحسان ما دلت عليه الأصول بمعانيها فهو حسن لقيام الحجة به ، وإن كان ما يقع فى الوهم من استقباح الشىء واستحسانه من غير حجة فهو محظور والقول به غير سائغ . وانتهى الشوكانى إلى أن ذكر الاستحسان فى بحث مستقل لافائدة فيه أصلا لأنه لو كان راجعا للأدلة الأخرى فهو تكرار وإن كان خارجا عنها فليس من الشرع فى شىء .

ما نراه فى القول ببطلان الاستحسان : —

ويبدو لنا أن المبطلين للاستحسان بنوا حكمهم على أساس أن الاستحسان هو ما يتعقله المجتهد من غير دليل ، ولذا فانهم ردُّوا الاستدلال به وعدوه من الأدلة الفاسدة ، ومع هذا فقد نقل الآمدى وهو من الشافعية : أن الشافعى قد أخذ بالاستحسان واعتبره مصدرا فمثلا فى الشفعة استحسن الشافعى أن يبقى للشفيع حق طلب المواثبة إلى ثلاثة أيام ، وهذا استحسان فى مقابلة القياس إلى غير ذلك من استحسانه بعض الفروع مع مخالفتها لقواعده مثل اجازته التعاقد على دخول الحمام مع جهالة المدة ومقدار الماء الذى يستهلكه . يقول الآمدى : وقد نقل عن الشافعى أنه قال : استحسن فى المتعة أن تكون ثلاثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام واستحسن ترك شىء للمكاتب من نجوم الكتابة وقال فى السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت : القياس أن تقطع يمناه والاستحسان أن لا تقطع[2] .

الاستحسان لابد له من سند : —

والقائلون بالاستحسان من الحنفية والمالكية والحنابلة مع اختلاف عباراتهم فى تعريفه فانهم يتفقون على أنه عدول عن حكم إلى حكم فى بعض الوقائع ، ويتفقون على أن هذا العدول لابد أن يكون مستندا إلى دليل شرعى من المنصوص

---

(١) ارشاد الفحول ٢٤١ .

(٢) الأحكام جـ ٣ ص ١٣٧.

أو المعقول أو المصلحة أو العرف ، وهذا الدليل الذى يسمى فى الاصطلاح الأصولى بسند الاستحسان .

يقول الشاطبى : إن الاستحسان لا يكون إلا بمستحسن وهو إما العقل أو الشرع . أما الشرع فاستحسانه واستقباحه قد فرغ منهما فلم يبق إلا العقل هو المستحسن . فإن كان بدليل فلا فائدة لهذه التسمية وإن كان بغير دليل فذلك حد البدعة التى تستحسن . . ثم قال : فليس الاستحسان عند مالك وأبى حنيفة بخارج عن الأدلة البتة لأن الأدلة يقيد بعضها بعضا . ولا يرد الشافعى مثل هذا أصلا . ثم ضرب العديد من الأمثلة التى تبين المقصود من الاستحسان . ونقل عن العلماء أن الامام مالكا بالغ فى هذا الباب وأمعن فيه فجوز أن يستأجر الأجير بطعامه وإن كان لا ينضبط مقدار أكله ليسار أمره وخفة خطبه . .[1] » .

وهذا العدول الاستحسانى قد يكون عن حكم دل عليه عموم النص أو دل عليه القياس واقتضاه تطبيق قاعدة شرعية كلية .

ومن أمثلة العدول عن عموم النص تخصيص السارق فى عام المجاعة من عموم قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »[2] وتخصيص بعض الوالدات اللاتى من شأنهن عدم ارضاع أولادهن من عموم قوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين . . »[3] .

ومن أمثلة العدول عن مقتضى القياس كما يرى الحنفية تخصيص حقوق المرافق ودخولها فى وقف الأرض الزراعية من غير نص عليها استحسانا لا قياسا ، إذ القياس الظاهر قياس الوقف على البيع بجامع أن البيع يخرج المبيع من ملك البائع فلا تدخل هذه الحقوق إلا بالنص عليها . لكنهم استحسانا من طريق القياس الخفى يقيسون الوقف على الاجارة إذ المقصود بكل منهما الانتفاع بريع العين المستأجرة والموقوفة ، وهذا القياس أقوى أثرا وأرجح من ناحية أنه يحقق المقصود من الوقف .

---

(١) وقد أطال الشاطبى فى بيان ذلك وإيراد الأمثلة . أنظر الاعتصام ج ٢ ص ١٣٦/١٦٣

(٢) سورة المائدة آية ٣٨

(٣) سورة البقرة آية ٢٣٣ .

ومن أمثلة العدول عن حكم كلي إلى حكم استثنائي استثناء الأب من قاعدة تضمين الأمين إذا مات مجهلا الأمانة إذ التجهيل نوع من التقصير في الحفظ ، ووجه استثناء الأب إذا مات مجهلا مال ابنه ، أن له أن يتجر في مال ابنه وينفق عليه ، فربما اتجر فيه فخسر أو أنفق عليه .

ومن ذلك أيضا استثناء وقف السفيه المحجور عليه – على نفسه من بطلان وقف السفيه المحجور عليه لأنه غير أهل للتبرع ووجه هذا الاستثناء أن وقفه على نفسه فيه حفظ لماله وتأمين نفسه من الضياع .

ومن ذلك أيضا تضمين الصناع ما في أيديهم للغير إذا هلك بغير قوة قاهرة استثناء من القاعدة الكلية بعدم تضمين الأمين ، ووجه الاستثناء ما أشار إليه الامام علي من فساد ذمم الصناع .

وعلى هذا فان سند **الاستحسان قد يكون قياسا** خفيا كالقول بدخول حقوق الارتفاق في وقف الأرض الزراعية من غير نص على ما قلنا ، والقول بطهارة سؤر سباع الطير استحسانا مع أن القياس الظاهر يقتضي القول بنجاستها قياسا على سؤر سباع البهائم .

وقد **يكون سند الاستحسان النص**[1] ، ومن ذلك عقد السلم فالقياس لا يقتضيه لأن النص العام منعه يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « لا تبع ما ليس عندك » وانما أجازوه استحسانا لترخيص الرسول فيه ، وكذا خيار الشرط فان القياس لايقتضيه لمخالفته مقتضى العقد ، ولكنهم أجازوه استحسانا لورود النص وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري في تاريخه وابن ماجه والدارقطني عن محمد بن يحيى بن حبان قال :كان جدي منقذ بن عمرو ، رجلا قد أصابته آفة في رأسه فكسرت لسانه وكان لا يدع على ذلك التجارة فكان لا يزال يغبن . فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال : إذا أنت بايعت فقل لاخلابة ثم أنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال

---

(١) قد يكون القول بأن هذا من قبيل الاستحسان محل نظر لأن الذي سنده النص يكون ثابتا بنفس النص من الابتداء ، وكون النص جاء على سبيل الاستثناء لا يخرجه عن كونه دليل الحكم ، اللهم إلا اذا قلنا إن هذا من استحسان الشارع نفسه اذ لاحظ ذلك في عدوله عن القياس أو عن العموم .

إن رضيت فأمسك وإن سخطت فارددها على صاحبها » وعن ابن عمر قال : ذكر رجل لرسول الله أنه يخدع فى البيوع فقال : من بايعت فقل لاخلابة » متفق عليه [1].

ومن ذلك الاجارة إذ المعقود عليه غير موجود وقت التعاقد إذ المنافع تتجدد ساعة فساعة ، ولكن عدل عن ذلك وأجيزت استحسانا لقول الرسول عليه السلام : « اعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » [2].

وقد يكون سند الاستحسان الاجماع مثل إجازتهم عقد الاستصناع مع أن محل العقد وهو عمل الصانع منعدم وقت العقد ، وذلك استثناء من القاعدة العامة فى العقود من أن يكون محل العقد موجودا وقت التعاقد ، والاستصناع مجمع عليه وتعامل به الناس فى كل عصر .

وقد يكون سند الاستحسان العرف مثل التعاقد على شيء يكون محل العقد فيه جهالة لكن الناس قد تعودوا على هذا وتعارفوا على الرضاء به مثل التعاقد على الاستحمام فى الحمام العام مع جهالة مقدار الماء المستهلك ومقدار المكث بالحمام – على ما ذكرنا – ومثل التعاقد مع فندق على تناول الطعام فيه بثمن محدد مع جهالة الكميات والأصناف التى تقدم .

وقد يكون سند الاستحسان الضرورة والحاجة كقول الحنفية بطهارة سؤر سباع الطير رغم أكلها النجاسات استحسانا لتعذر منعها ، ومن ذلك العفو عن رذاذ البول ، ومن ذلك أيضا القول بطهارة الآبار والحياض وقد عبر المالكية عن هذا النوع بأنه استحسان للمصلحة ومثلوا له بتضمين الصناع واغتفار الغبن اليسير .

يقول النسفى وابن ملك [3] : الاستحسان أنواع فيكون بالأثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى كالسلم فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه

---

(١) نيل الأوطار جـ ٥ ص ٢٠٦/٢٠٧

(٢) رواه ابن ماجه عن ابن عمر ، والطبرانى فى الأوسط عن جابر قال العزيزى : إنه حسن لغيره . انظر الجامع الصغير جـ ١ ص ٢٤٣

(٣) المنار ص ٨١٢ .

عند العقد ، وإنما كان المعقود عليه معدوما لأنه محل العقد والعقد لا ينعقد في غير محله إلا أنا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة عن ابن عباس من أن النبى قدم المدينة وأهلها يسلفون فى الثمار السنة والسنتين فقال : من أسلف فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم[1] وقد سبق . إلا أنا تركنا القياس بالأثر الموجب للترخيص وهو ما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم ، وقد سبق — والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل أن يأمر إنسانا بأن يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له أجلا والقياس يقتضى ألا يجوز لأنه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه . . . ومثلوا للضرورة بتطهير الأوانى والحياض والآبار فان القياس يقتضى عدم تطهيرها إذا تنجست لأنه لا يمكن صبّ الماء عليها حتى تطهر لأنه كلما صُبّ عليها الماء تنجس بملاقاة النجس ، والنجس لايفيد الطهارة لكنهم تركوا القياس لضرورة عامة الناس ، ومثلوا للقياس الخفى بطهارة سؤر سباع الطير فان القياس الظاهر يقتضى نجاسته لأن لحمه حرام كسؤر سباع البهائم ، وفى الاستحسان طاهر لأن سباع البهائم ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار أنها تأكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها — وهو ليس بنجس — من الميت فعظم الحى أولى » .

وقد علق الرهاوى المصرى فى حاشيته على شرح المنار فقال : إن الاستحسان يطلق على معنى من القياس وهو ترك القياس الجلى بدليل أقوى وهو بهذا الاعتبار يكون أربعة أقسام — وهى التى ذكرها النسفى — ويطلق على معنى أخفى منه الذى هو القياس الخفى .

ما بين بعض صور الاستحسان والقياس من عموم وخصوص : —

مما تقدم يظهر أن بين القياس بالمعنى الأعم وبين الاستحسان بالوجه الأخص عموما وخصوصا من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان فى صورة القياس الجلى فى مقابلة الخفى ، ووجود الاستحسان دون القياس فى صورة الاستحسان

(١) وفى الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ٣ ص ٣٠٨/٣٠٩ روى الشيخان وأحمد والأربعة عن ابن عباس من أسلف فى شىء فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم .

بالأثر والاجماع والضرورة ووجودهما معا فى القياس الخفى فى مقابلة الجلى .
وبين القياس الجلى والاستحسان الخفى مباينة ، وبين الاستحسان بالمعنى الأعم وبينه بالمعنى الأخص عموم وخصوص مطلق ، وكذا بين القياس بالمعنى الأعم والأخص .

الاستحسان القوى مقدم على القياس : -

ويرى الحنفية[1] أن من الاستحسان قسما قوى تأثيره فيقدم على القياس الجلى الذى ضعف أثره - وهو الاستحسان المعمول به عندهم - ومثلوا له بسؤر سباع الطير وهذا الاستحسان قوى أثره الباطن فرجح على القياس لأن الاعتبار للأثر ، وأما إذا ضعف تأثيره وقوى تأثير مقابله الذى هو القياس فانه يقدم عندهم القياس على الاستحسان ، ولذا فانهم قالوا : إن الركوع يقوم مقام سجدة التلاوه ويجزى عنها قياسا لأن الركوع والسجود متشابهان فى معنى الخضوع . وفى الاستحسان لا يجوز لأنا أمرنا بالسجود والركوع وغيره وهذا أثر الاستحسان الظاهر لأن المأمور به لا يتأدى بغيره لكن القياس أولى بالعمل لقوة أثر الباطن .

هذا وقد نص أبو الخطاب كما ورد فى المسودة[2] على أن معنى الاستحسان أن بعض الأمارات تكون أقوى من القياس فيعدل إليها من غير أن يفسد القياس ، وهذا راجع إلى تخصيص العلة . قال : وشيخنا يمنع من تخصيص العلة ويقصر القول بالاستحسان .

لكن صدر الشريعة[3] ينص على أن الاستحسان ليس من باب تخصيص العلة ، لأن ترك القياس بدليل أقوى منه لا يعتبر تخصيصا لعلته . وإنما كما يقول السعد فى التلويح[4] انعدام الحكم فى صورة الاستحسان إنما هو لانعدام العلة . فموجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة

---

(١) المنار ص ٨١٤/٨٢٠ ، التحرير وشرحه التيسير جـ ٤ ص ٧٨ ، كشف الأسرار جـ ٤ ص ١١٢٦ ، وراجع بحثنا عن الاستحسان المنشور بموسوعة الفقه الاسلامى جـ ٦ ص ٣٧ .
(٢) المسودة لآل تيميه ص ٤٥٣
(٣) التوضيح جـ ٣ ص ١٠
(٤) التلويح على التوضيح جـ ٣ ص ١٠

ولا يوجد ذلك فى سباع الطير فينتفى الحكم بالنجاسة لذلك ، وهذا معنى ترك القياس الجلى الضعيف الأثر بدليل قوى وهو قياس خفى قوى الأثر فلا يكون من تخصيص العلة فى شيء .

النسبة بين الاستحسان وكل من القياس والمصلحة :

أ - **بالنسبة للقياس** : يقول البزدوى[1] الحنفى إن الاستحسان عند الحنفية أحد القياسين ، ويقول صدر الشريعة[2] : إن القياس ينقسم إلى جلى وخفى فالخفى يسمى بالاستجسان لكنه أعم من القياس الخفى ، فان كل قياس خفى استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا ، لأن الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفى ، لكن الغالب فى كتب أصحابنا أنه إذا ذكر الاستحسان أريد القياس الخفى فى مقابلة الجلى .

وقد أوضح كل من الكمال وأمير بادشاه ذلك إذ نصا[3] : على أن الحنفية قسموا القياس إلى جلى وهو ما تبادر إلى الافهام وجهه ، وإلى خفى من هذا التبادر وهو ما يسمى بالاستحسان . . . وقد يطلق الاستحسان على ما هو أعم من القياس الخفى وهو بهذا الاعتبار كل دليل فى مقابلة القياس الظاهر نصا كان كالسلم أو إجماعا كالاستصناع أو ضرورة كطهارة الحياض والآبار

ب- **بالنسبة للمصلحة** : يتصل الاستحسان بالمصلحة فى تصوير بعض الأصوليين للاستحسان كالسرخسى الذى عرفه بأنه ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس . فان الأخذ بالاوفق يتصل اتصالا وثيقا بالمصلحة ، وكذلك فان هذه الصلة تظهر فى تعريف ابن السبكى للاستحسان من أنه العدول عن الدليل إلى العادة للمصلحة ، وهذا يقتضى أن المصلحة ملاحظة فى الاستحسان باعتبار ابتنائه عليها عند ابن السبكى .

---

(١) كشف الأسرار جـ ٤ ص ١١٢٣

(٢) التلويح على التوضيح جـ ٣ ص ٢ .

(٣) التحرير وشرحه التقرير جـ ٤ ص ٧٨ ، المرآة شرح المرقاة ص ٢٥٠ ، والمنار ص ٨١١ .

خلاصة موقف الأئمة من الاستحسان : -

بهذا نكون قد نقلنا صورة موجزة عن المعركة القوية والجدل الشديد الذى دار بين الفقهاء فى اعتبار الاستحسان دليلا تبنى عليه الأحكام ، وأن اختلافهم حول الاستحسان مما يصور لك مناهج اجتهادية متباينة فى المصادر التى تبنى عليها الأحكام ونستطيع أن ننتهى إلى أن موقف الفقهاء والأئمة من الاستحسان يتردد بين ثلاثة آراء :

الأول : جمهور الأئمة ، الحنفية والمالكية والحنابلة يعتبرونه دليلا يعدل به عن القياس أو عموم النص ويستدلون بأن الشارع قد عدل فى بعض الوقائع عن موجب القياس ، كما عدل عن تعميم الحكم جلبا للمصلحة أو درءاً لمفسدة . فقد نهى النبى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم ، وحرم الميتة والدم وأباح ذلك للمضطر[1] ، وقالوا أيضا لتبرير اعتباره دليلا : إن اضطراد القياس قد يؤدى إلى تفويت مصالح الناس .

الثانى : يرى الشافعية إبطال الاستحسان إذ هو تشريع بالهوى فى مقابلة ما يوجبه الدليل الشرعى ، ولم يرد عن الرسول عليه السلام أنه استعمل الاستحسان وإنما كان ينتظر الوحى فيما يستفتى فيه ، كما أنه لا يجوز العدول عن الحكم الذى يقتضيه النص أو القياس إلى القول بالاستحسان وإلا لكان تقديما للرأى على حكم الشرع وذلك فضلا عن أن الاستحسان لا ضابط له .

الثالث : من الأصوليين من يرى أنه دليل شرعى لكنه غير مستقل بل هو راجع إلى نفس الدليل الذى هو سند الاستحسان ، وعلى هذا فلا يكون دليلا مستقلا كما أشرنا .

ويقول الشيخ خلاف[2] : والذى وسع الخلاف فى هذا الموضوع وأمثاله هو أن المقلدين للأئمة غلوا فى نصرة أئمتهم فقد كان الواحد منهم إذا ظفر بعبارة لامام غير إمامه ووجد ظاهرها فيه بعض المخالفة استمسك بهذا الظاهر

---

(١) ولقائل أن يقول : أن مثل هذا ثابت بالنص وأنه يعتبر تخصيصا للعموم السابق ولا داعى لجعل مصدر الحكم الاستحسان .

(٢) مصادر التشريع فيما لانص فيه . ص ٨٢ .

وأخذ فى الرد والإبطال وجاء سلفه مؤيدا ومبالغا فتتسع مسافة الخلاف ثم ينقل عن روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة الحنبلى أن الاستحسان له ثلاثة معان : أحدها أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة ، وقال هذا مذهب أحمد وهو مما لاينكر ، وثانيهما أنه يستحسنه المجتهد بعقله ، ونقل عن أبى حنيفة أن هذا حجة ، مع أن أئمة علماء الحنفية كالكرخى والنسفى والبزدوى ما عرفوا الاستحسان بهذا .

لكنا نقول : إن مرجع هذا اختلاف مناهج الأئمة واختلاف نظرتهم لما يعتبر مصدرا يعتمد عليه فى استنباط الأحكام أو لا يعتمد ثم بعد ذلك يأتى دور غلو الاتباع لتوسيع شقة الخلاف .

المبحث الثانى

الاستصلاح
المصالح وابتناء الأحكام عليها

يدور معنى **المصلحة** فى اللغة العربية حول الخير والمنفعة ، ويبدو أن الاستصلاح فى اللغة طلب المصلحة فالمصلحة أثر من آثار الاستصلاح ويبدو أيضا أن المصلحة والاستصلاح فى عرف الأصوليين كالمترادفين حتى أن الامام الغزالى ذكر[1] الموضوع بعنوان الاستصلاح ، وفى أثناء البحث عبر عنه بالمصلحة إذ يقول : « قد اختلف العلماء فى جواز المصلحة المرسلة » وكذلك فان الجلال المحلي يقول[2] : إن الوصف الذى لم يدل الدليل على اعتباره ولا الغائه يعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح .

ويراد بالمصلحة فى لسان الشرع كما يقول الغزالى[3] : المحافظة على مقصود الشرع المنحصر فى الضروريات الخمس التى هى الدين والنفس والعقل والمال والنسل ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوتها فهو مفسدة ودفعه مصلحة ، ثم سماها وصفا مخيلا ومناسبا فقال : إذا أطلقنا

(١) المستصفى جـ ١ ص ٢٨٤

(٢) جمع الجوامع جـ ١ ص ٢٩٨ وراجع البحث الذى أعددته فى هذا والمنشور بالموسوعة جـ ٧ ص ٦٨/٩٠ .

(٣) المستصفى جـ ١ ص ٢٨٦

المعنى المخيل أو المناسب فى كتاب القياس أردنا به هذا الجنس ، ويقول نجم الدين الطوفى[1] : هى السبب المؤدى إلى مقصود الشارع بدفع المفاسد عن الخلق ونقل الشوكانى[2] عن ابن برهان أنها مالا يستند إلى أصل كلى ولا جزئى .

ويقول الشاطبى[3] : المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذى لايشهد له أصل معين فلبس له على هذا شاهد شرعى على الخصوص ولا كونه قياسا بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول .

وقد أكثر الأصوليون والكاتبون فى عرض تعاريفها . والذى نرتضيه فى تصويرها أنها الأخذ بما يجلب المنفعة ويدفع المضرة فى نطاق القواعد العامة للشريعة . وفى الواقع إن إدراك جهة المصلحة لايكون إلا لمزاول للشرع واقف على مراميه من شرعية الأحكام حتى يستطيع أن يتبين اعتبار الشارع لها وصلاحيتها لترتيب الحكم على وفقها .

والواقع أن الشارع يراعى المصلحة فى نصوصه فيكتفى فى كثير من الأحكام بذكر جزئيات تلمح إلى ما فيه المصلحة ، كما أنه كثيرا ما يقرن الحكم بحكمته صراحة وأحيانا يكتفى بالنصوص العامة التى تدل على ربط الأحكام بالمصالح كرفع الحرج وإرادة اليسر .

اعتبار المصلحة ليس أخذا بالهوى : --

فالمصلحة ليست هى الهوى أو تحقيق الغرض الشخصى كما قد يتوهم ، وإنما هى المحافظة على مقصود الشرع ، وأن كل المصالح ظفرت باعتبار الشارع إما صراحة أو بطريق الاقتضاء ، والاشارة فالمصالح التى تتفق مع مقاصد الشريعة ولا تنافيها هى التى تعتبر مقياسا للأمر والنهى فى الشرع الاسلامى

يقول ابن القيم[4] : الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد ، ويقول الشاطبى[5] : وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد

(١) رسالة الامام الطوفى طبع مطبعة الأزهر سنة ١٩٦٦ م

(٢) ارشاد الفحول ص ٢٤٢ الطبعة الأولى

(٣) الاعتصام جـ ٢ ص ١١١

(٤) أعلام الموقعين جـ ١ ص ١٩٦ وانظر جـ ٣ ص ٢٢/١٤

(٥) الموافقات جـ ٢ ص ٨٠ .

فى العاجل والآجل معا . وقد اتفق المعتزلة على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين .

والظاهر أن الله سبحانه لم يتناول فى القرآن بالتفصيل أحكام المعاملات بين الأفراد والجماعات ، ونظم الحكم والقضاء وما شابه ذلك لأنها أمور تتأثر بتطور البيئة ، وإنما دل عليها بوجه عام يتمثل فى قواعد كلية يمكن أن تكون أصلا لما يجد من الحوادث التى لم تتناولها النصوص حتى يكون ولاة الأمر فى سعة من أن يقرروا أحكام تلك الجزئيات فى ضوء تلك القواعد الأصلية دون أن توقعهم فى حرج أو تتعارض مع كفالة المصالح لهم ، فالمصلحة فى الجملة أصل من أصول الأحكام الشرعية يختلف الفقهاء فى تحديده وفى تفريع الأحكام عليه وفى منزلته من الأصول الشرعية الأخرى .

مراتب المصلحة :

نظر علماء الأصول إلى الأعمال والتصرفات التى تعد من المصالح بالنظر الشرعى وبحسب دلائل الشريعة وجعلوها فى مراتب ثلاث حسب مقاصد الشرع ، ولكل منها ما يكمله .

المرتبة الأولى : **المصالح الضرورية** وما يكملها ، ومن ذلك أصول العبادات التى ترجع إلى حفظ الأمور الخمسة : الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة . وهذه أقوى المراتب فى المصالح .

وقد وضح الغزالى هذه الأشياء الخمسة بايراد أمثلة لها فقال[(1)] : ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل ، وعقوبة المبتدع الداعى إلى بدعته فان هذا يفوت على الخلق دينهم ، وأيضا قضاؤه لإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس ، وقضاؤه بإيجاب عقوبة شرب الخمر إذ به حفظ العقول ، وإيجاب حد الزنى إذ به حفظ النسل والأنساب ، وإيجاب زجر الغصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الأموال التى هى معاش الخلق وهم مضطرون إليها ، وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليه ملة من الملل ولذلك

(1) المستصفى جـ 1 ص ٢٨٧/٢٩٣

اتفقت جميع الشرائع على تحريم الاعتداء على واحدة من الخمسة المشار إليها ، أما ما يجرى مجرى التكملة لهذه المرتبة فكالقول بأن المماثلة مرعية فى استيفاء القصاص لأنه مشروع للزجر والتشفى ولا يحصل ذلك إلا بالمثل .

المرتبة الثانية : **المصالح الحاجية** ، وهى التى يفتقر الناس إليها من حيث التوسعة ودفع الضرر كالرخص المخففة لبعض العبادات فى بعض المناسبات ، وكالقرض والسلم والاستئجار مما تتطلبه مصالح الناس للتوسعة ، وفى الإعراض عنها ما يوقع الناس فى الضيق والمشقة ، وقد مثل الغزالى لذلك بقوله : كتسليط الولى على تزويج الصغيرة والصغير فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه فى اقتناء المصالح وتقييد الأكفاء خيفة من الفوات وطلبا للصلاح المنتظر فى المآل ،

ثم قال : وأما ما يجرى مجرى التتمة لهذه المرتبة فهو كقولنا : لاتزوج الصغيرة إلا من كفء وبمهر مثل فانه أيضا مناسب ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح ولهذا اختلف العلماء فيه .

المرتبة الثالثة : **المصالح التحسينية** وهى التى لا تتحرج الحياة بتركها وإنما هى أمور تكميلية ترجع إلى مكارم الأخلاق سواء أكان حكمها التكليفى على الندب كآداب التزاور والخطاب والمجالسة واتخاذ الزينة ، أو على سبيل الفرضية كستر العورة والطهارة مما تركه وعدم اعتباره لا يوقع الناس فى الضيق والحرج ولا يخل بنظام الحياة .

يقول الغزالى : « وما لا يرجع الى ضرورة ولا حاجة ولكن يقع لرفع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج فى العادات والمعاملات ، ومثل له : بسلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته من حيث أن العبد نازل القدر والرتبة بتسخير المالك إياه فلا يليق بمنصبه التصدى للشهادة .

ويقرر الآمدى أن الواقع فى الرتبتين الأخيرتين « الحاجية والتحسينية » لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يقتض الشهادة أصل ، إلا أنه لا بُعد فى أن يؤدى إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاستحسان فان اعتضد بأصل فذلك قياس أما الواقع فى رتبه الضرورات فلا بُعد فى أن يؤدى إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين ، ومثل له بالكفار إذا تترّسوا بجماعة من

أسارى المسلمين ، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وانْقَدَح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف كونها ضرورية وقطعية وكلية .

ومن هذا يبين أن أولى المصالح بالاعتبار هى المصالح الضرورية وأن ما عداها يترك إن كان فى مراعاته ما يخل بها ، وكذا بالنسبة للمصالح الحاجية فانها مقدمة على المصالح التحسينية وعدم إدراك العقل لوجه المصلحة وجهلنا إيَّاها ليس دليلا على عدمها ، فقد يخفى علينا وجه المصلحة مع اعتبار الشارع لها ومراعاتها فى حكمه . ولذا فان ما جاء به الشرع أولى بالاتباع وان لم نتبين وجه المصلحة .

أما الشاطبى فله مسلك آخر فى بيان مراتب المصلحة إذ يرى[1] أن المقاصد التى ينظر فيها قسمان : أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف ، ثم قال : إن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها فى الخلق وهذه المقاصد إما أن تكون ضرورية أو حاجية أو تحسينية . فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد فيها فى قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفى الأخرى فوت النجاة والنعيم . . والحفظ لها يكون بأمرين : أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود ، والثانى : ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها .

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والصلاة .

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات ،

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود إلى حفظ النفس والعقل أيضا لكن بواسطة العادات .

والجنايات – ويجمعها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر – ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم .

---

(١) الموافقات جـ ٢ ص ٨٢ .

وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقرة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، ولكنه لايبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة وهى جارية فى العبادات والمعاملات والجنايات ففى العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر ، وفى العادات كاباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال ، وفى المعاملات كالقرض والمساقاة والسلم ، وفى الجنايات كالحكم باللوث والقسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع .

وأما التحسينات . فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنّسات التى تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق وهى جارية فى العبادات كازالة النجاسة وستر العورة وأخذ الزينة وفى العادات كآداب الأكل والشرب والاسراف والاقتار فى المتناولات ، وفى المعاملات كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ وفى الجنايات كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان فى الجهاد . . إذ ليس فقدان شىء من ذلك مخل بأمر ضرورى أو حاجى .

وقال فى موضع آخر[1] : المقاصد الضرورية فى الشريعة أصل للحاجية والتحسينية فلو فرض اختلال الضرورى باطلاق لاختل كل من الحاجى والتحسينى ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضرورى باطلاق . نعم قد يلزم من اختلال التحسينى باطلاق اختلال الحاجى بوجه ما ، وقد يلزم من اختلال الحاجى باطلاق اختلال ضرورى بوجه ما . فلذلك إذا حوفظ على الضرورى فينبغى المحافظة على الحاجى ، وإذا حوفظ على الحاجى فينبغى أن يحافظ على التحسينى ، وإذا ثبت أن التحسينى يخدم الحاجى ، وأن الحاجى يخدم الضرورى فان الضرورى هو المطلوب .

وقد تناول العز بن عبد السلام مراتب المصلحة والمفسدة باصطلاح آخر فقال[2] : إن مصالح الدارين ومفاسدها فى رتب متفاوتة فمنها ما هو أعلاها

---

(١) المرجع السابق ص ٨ فما بعدها .

(٢) قواعد الاحكام

ومنها ما هو أدناها ، ومنها ما يتوسط بينهما . . . فكل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما ، وكل منهى عنه ففيه مفسدة فيهما أوفى إحداهما فما كان من الاكتساب محصلا لأحسن المصالح فهو أفضل الأعمال وما كان محصلا لأقبح المفاسد فهو أرذل الأعمال فلا سعادة أصلح من العرفان والايمان وطاعة الله ، ولا شقاوة أقبح من الجهل بالله والكفر والفسوق ، ويتفاوت ثواب الآخرة بتفاوت المصالح فى الأغلب ويتفاوت عقابها بتفاوت المفاسد فى الأغلب .

أقسام المصلحة بحسب نظرة الشارع :

قسم الأصوليون المصلحة بحسب نظرة الشارع إليها إلى ثلاثة أقسام : ملغاة ومعتبرة ، ومرسلة :

أولا - **المصالح الملغاة** : وهى التى نص الشارع على عدم اعتبارها أو تعارضت مع نصوصه واتجاهاته وهذه لا يصح التعليل بها أو ابتناء الحكم عليها اتفاقا ، ومن ذلك تحريم الشارع للربا،وجعله نصيب الذكر فى الميراث بالعصوبة ضعف الأنثى ، ولا بد أن نشير هنا إلى أن تسمية أمثال هذه الأشياء مصالح تسمح فان الشريعة لا تختلف أحكامها مع ما هو مصلحة حقيقية .

ومثل له الشاطبى بما حكى الغزالى عن بعض أكابر العلماء أنه دخل على بعض السلاطين فسأله عن الوقاع فى نهار رمضان . فقال : عليك صيام شهرين متتابعين . فلما خرج راجعه بعض الفقهاء وقالوا له : القادر على اعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم . والصوم وظيفة المعسرين فقال لهم : لو قلت له عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك فلا يزجزه إعتاق الرقبة ويزجره صوم شهرين متتابعين . فهذا المعنى مناسب لأن الكفارة مقصود الشرع منها الزجر[1].

---

(١) الاعتصام للشاطبى جـ ٢ ص ١١٣/١١٥ وقد علق الشاطبى على هذه الفتوى فقال : وهذه الفتيا باطلة لأن العلماء بين قائل بالتخيير وقائل بالترتيب . فتقديم الصيام بالنسة الى الغنى لا قائل به . وقال وقد جاء عن مالك شىء يشبه هذا لكنه على صريح الفقه . قال يحيى بن بكير : حنث الرشيد فى يمين فجمع العلماء فأجمعوا على أن عليه عتق رقبة . فسأل مالكا فقال : صيام ثلاثة أيام وتبعه فى ذلك اسحق بن ابرهيم من فقهاء قرطبة إذ قال فى مسألة كهذه بالصوم فلما قال له العلماء : أليس مذهب مالك الا طعام ؟ قال لهم : إنماأمر مالك بالاطعام لمن له مال . والأمير - صاحب المسألة - لا مال له إنما هو مال ببيت مال المسلمين .

ثانيا – **المصالح المعتبرة** : وهذه يرجع معناها إلى اعتبار أمر مناسب يشهد له نص معين من الشارع وقام الدليل على رعايتها واعتبارها فينبغى التعليل بها وترتيب الحكم عليها ومن هذا جميع المصالح التى حققتها الأحكام المشروعة ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية ، والمصالح المعتبرة يستدل بها ويقاس عليها باتفاق الفقهاء ما عدا من أنكروا القياس .

ثالثا – **المصالح المرسلة** : أى المطلقة التى لم تتقيد بنص يدعو إلى عدم اعتبارها ، أو يدعو إلى اعتبارها وإنما سكت عنها الشارع وليس لها أصل معين تقاس عليه ، وهذا النوع إن كانت المصلحة فيه ضرورية فلا نزاع على التحقيق بين جمهور القائلين بالقياس فى جواز اعتباره فى الجملة دليلا والتعليل به ، أما ما عدا ذلك فالخلاف فيه بين الفقهاء شديد والنقل مضطرب .

فالغزالى لا يعتبر المصلحة دليلا إلا إذا كانت مرسلة وكانت ضرورية قطعية كلية يقول الأسنوى[1] : إن رأى الغزالى أنه يؤخذ بالمصالح المرسلة إن كانت المصلحة ضرورية كلية قطعية » وفسر الضرورية بما تكون إحدى الضروريات الخمس ، وفسر القطعية بأنها هى التى يجزم بحصول المصلحة فيها ، وفسر الكلية بأنها التى تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين .

ويقول الآمدى[2] : إن الوصف المناسب – أى المصلحة – إما أن يكون مقبولا فى نظر الشارع أولا وأطال فى الكلام عن المعتبر ، ثم أورد الوصف المناسب – المصلحة – الذى لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار ولا ظهر إلغاؤه فى صورة ويعبر عنه بالمناسب المرسل ، ثم أورد المناسب – المصلحة – الذى لم يشهد له أصل بالاعتبار وظهر مع ذلك الغاؤه وإعراض الشارع عنه فى صورة . وقال[3] : إن هذا مما اتفق على إبطاله وامتناع التمسك به ، ومثل له بقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع فى نهار رمضان وهو صائم يجب عليك صوم شهرين متتابعين ، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره

(١) شرح الآسنوى على المنهاج جـ ٣ ص ١٤٠ .

(٢) الأحكام جـ ٣ ص ٧٨ طبع صبيح سنة ١٩٦٨

(٣) المرجع السابق جـ ٣ ص ٨٠ نفس الطبعة .

باعتاق رقبة مع اتساع ماله قال : لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة فى قضاء شهواته ، فكانت المصلحة فى إيجاب الصوم مبالغة فى زجره وقد سبق الاشارة إليه . فهذا وإن كان مناسبا غير أنه لم يشهد له شاهد فى الشرع بالاعتبار مع ثبوت إلغائه بنص الكتاب .

موقف الفقهاء من المصلحة :

لا خلاف بين من يعتد برأيه من الأصوليين والفقهاء فى أن مقصود الشرع بتشريع الأحكام هو جلب المصالح ودفع المفاسد ولا خلاف أيضا فى أن مصالح الناس هى مجموعة ضرورياتهم التى تتوقف عليها حياتهم ومرجعها إلى حفظ دينهم ونفوسهم وأموالهم وأعراضهم وعقولهم ، كما أن من مصالحهم ما يكفل لهم عيشة راضية وجماعة فاضلة ومرجعها إلى تنظيم معاملاتهم وتهذيب أخلاقهم مما يطلق عليه الأصوليون اسم المصالح التحسينية أو المصالح التكميلية .

وجمهور الفقهاء على أن مصالح الناس معتبرة ويصح ابتناء الأحكام عليها ولو كانت هذه المصالح مرسلة لم يرد فيها عن الشارع ما يدل على اعتبارها أو عدم اعتبارها وكانت المصلحة عامة وحقيقية لا توهمية ، لأنها بذلك تكون مصلحة معتبرة فى الجملة .

أما إذا تخلف أحد هذه القيود فاننا نجد شقة الخلاف واسعة بين الفقهاء بالنسبة لاعتبارها ، والذى فتح باب الاختلاف هو أن بعض ولاة الأمر اتخذوها وسيلة إلى التشريع لتحقيق أهوائهم وتنفيذ رغباتهم باسم الدين ، كما أن من استجابوا لهم من المشتغلين بالفقه اتهموا بالباس الهوى ثوب المصلحة ، فدفع هذا بعض الأئمة إلى عدم اعتبارها سدا للذريعة وان كان فى هذا نوع من الشطط .

المصلحة المرسلة وموقف الفقهاء منها :-

وقد اختلفت عبارات الأصوليين فى تصوير المصلحة المرسلة . ونقل الشوكانى عنها عدة تعريفات أقربها ما نقله عن ابن برهان من أنها ما لايستند إلى أصل كلى ولا جزئى[1] .

---

(١) ارشاد الفحول ص ٢٤٢ والواقع أن هذا التعريف معيب لأنه يشمل المصالح الملغاة فهو يصدق عليها أنها لاتستند إلى أصل كلى أو جزئى ولو أضيف إلى هذا التعريف كلمة من غير أن تخالف نصا قطعيا ←

ويعرفها ابن تيمية فيقول : هى أن يرى المجتهد أن هذا الفعل منفعة راجحة وليس فى الشرع ما يمنعه « فهو لم يرتض رأى من قصروها على حفظ الضرورات الخمس ولم يقيدها بكونها عامة وحقيقية واكتفى بكونها راجحة ولم يخالفها نص

وهذا الامام الدبُوسى الفقيه الحنفى يعرف المناسب المرسل الذى هو فى الواقع المصلحة المرسلة بقوله : هى ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول .

ويقرب منه ما قاله العزبن عبد السلام الشافعى : « ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد فليعرض ذلك على عقله . بتقدير أن الشرع لم يرد به ، ثم يبنى عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يتفهم على مصلحته أو مفسدته .

وأوضح تعريف للمصلحة المرسلة فيما وقفنا عليه من تصوير الأصوليين لها هو ما عرفها به الامام السالمى الفقيه الإباضى إذ يقول[1] : إن المصالح المرسلة عبارة عن وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد واندفعت به عنهم مفسدة لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه فى شيء من الأحكام ولم يعلم منه إلغاء له .

أما نجم الدين الطوفى فقد سلك مسلكا خاصا فى تصويرها إذ قال[2] : إنها السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة . وهو بهذا يتوسع فى اعتبار المصالح المرسلة .

واننا ننقل لك ما نقله الأصوليون في هذا يقول الآمدى[3] : اتفق الفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم على امتناع التمسك به وهو الحق إلا ما نقل

← فى ثبوته ودلالته . لكان التعريف أدق وأقرب إلى مفهوم المصلحة المرسلة عند ابن برهان وكان قاصرا على المصلحة المرسلة وحدها التى هو بصدد تعريفها .

والشوكانى فى نقله لهذا المذهب أوضح من الآمدى الذى أوهم كلامه الاجماع على هذا الا ما حكى عن مالك وقد حققنا ذلك فى بحث منشور بمجلة مصر المعاصرة سنة ١٩٦٨ بعنوان المصالح المرسلة وموقف الفقهاء منها .

(١) كتاب طلعة الشمس البهية ج ٢ ص ١١٩

(٢) رسالة الطوفى ص ١٢ طبع جامعة الأزهر .

(٣) الأحكام ج ٤ ص ٢١٥

عن مالك أنه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك عنه .

ولعل النقل - إن صح عنه - قاصر على كل من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعا لا فيما كان من المصالح غير ضروري ولا كلي ولا وقوعه قطعي .

ثم قال : وليس الحاق المصالح المرسلة بما عهد من الشارع اعتباره أو بما عهد من الشارع الغاؤه بأولى من الآخر فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف أنه من قبيل المعتبر دون الملغى .

أما الأسنوى فيقول[1] : إن المناسب المرسل وهو المسمى بالمصالح المرسلة فيه ثلاثة مذاهب : أحدها أنه غير معتبر مطلقا قال ابن الحاجب : وهو المختار وقال الآمدى : إنه الحق ، والثانى أنه حجة مطلقا وهو مشهور عن مالك واختاره إمام الحرمين قال ابن الحاجب وهو منقول عن الشافعى أيضا ، وكذا إمام الحرمين إلا أنه اشترط فيه أن تكون المصالح شبيهة بالمصالح المعتبرة والثالث وهو رأى الغزالى واختاره البيضاوى أنه إن كانت المصلحة ضرورية كلية قطعية اعتبرت وإلا فلا .

ويقول الكمال بن الهمام[2] : االمختار عند أكثر العلماء رده - المناسب المرسل الذى هو المصلحة المرسلة - إذ لا دليل على الاعتبار وهو دليل شرعى فلا يصح بدون اعتبار فوجب رده .

أما الشوكانى فقد صور الخلاف تصويرا يختلف عن هؤلاء جميعا إذ يقول[3] : وقد إختلفوا فى القول بالمصالح المرسلة على مذاهب :

الأول - منع التمسك بها مطلقا وإليه ذهب الجمهور .

الثانى - الجواز مطلقا وهو المحكى عن مالك قال الجوينى فى البرهان : وأفرط مالك فى القول بها حتى جره إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها فى غالب الظن وان لم يجد لها مستندا ، وقد حكى القول بها عن الشافعى

---

(١) شرح الآسنوى على المنهاج ج ٣ ص ١٣٥

(٢) التحرير والتيسير ج ٣ ص ٣١٤ .

(٣) ارشاد الفحول ص ٢٤٢

فى القديم ، وقد أنكر جماعة من المالكية ما نسب إلى مالك فى القول بها ومنهم القرطبى إذ قال : ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة إلى عدم الاعتماد عليها وهو مذهب مالك ، وقد اجترأ إمام الحرمين وجازف فيما نسبه إلى مالك من الافراط فى هذا الأصل ، وهذا لا يوجد فى كتب مالك ولا فى شىء من كتب أصحابه ، ونقل عن ابن دقيق العيد أنه قال : الذى لاشك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره فى الجملة ، ثم نقل الشوكانى عن القرافى أنها عند التحقيق معتبرة فى جميع المذاهب .

المذهب الثالث : إن كانت ملائمة لأصل كلى من أصول الشرع أو جزئى جاز بناء الأحكام عليها وإلا فلا . حكاه ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى وقال : إنه الحق المختار قال إمام الحرمين : ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول .

المذهب الرابع : إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت معتبرة فان فقد أحد هذه الثلاثة لم تعتبر .

ونقل الشوكانى عن ابن دقيق العيد أنه قال : لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح لكن الاسترسال فيها وتحقيقها محتاج إلى نظر سديد وربما يخرج عن الحد ، وقد نقلوا عن عمر رضى الله عنه أنه قطع لسان الحطيئة بسبب الهجو ، فان صح ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة ، وحمله على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة ، وهذا يجر إلى النظر فيما يسمى المصلحة المرسلة . قال : وشاورنى بعض القضاة فى قطع أنملة شاهد لمنعه من الكتابة . وكل هذا منكرات عظيمة .

واننا سننقل لك موجزا مما ذكره الشاطبى ليبدد غيوم الشك فى مسلك مالك وأصحابه بعد اضطراب النقل عنه الذى سقناه ، يقرر الشاطبى فى كتاب الاعتصام .

« إن القول بالمصالح المرسلة ليس متفقا عليه . بل قد اختلفت فيه أهل

الأصول على أربعة أقوال : فذهب القاضي وطائفة من الأصوليين إلى رده وأن المعنى لا يعتبر ما لم يستند إلى أصل ، وذهب مالك إلى اعتبار ذلك وبنى الأحكام عليه على الاطلاق وذهب الشافعي ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذى لم يستند إلى أصل صحيح لكن بشرط قربه من معانى الأصول الثابتة .[1] »

وفى كتاب الموافقات يقرر بالنسبة لما سكت الشارع عن بيان حكمه ولم يكن له موجب يقرر لأجله كالنوازل التى حدثت بعد رسول الله ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها واجرائها على ما تقرر فى كلياتها فيقول ما مؤداه[2] :

إن مالكا يقول بالأخذ بالمصالح المرسلة إذا بدا فيها وجه المصلحة ، وانقدحت فى ذهن المجتهد الأمين على دينه ، وأنه لا مجال فيها لتصرف غير المجتهدين ، وأن اختلاف الأحكام على وفق الأخذ بها يراه المالكية أنفسهم مظهرا من مظاهر خصوبة الشريعة .

هذا وقد بين الشيخ الخضر حسين الفقيه المالكى وأحد شيوخ الأزهر السابقين المصلحة المرسلة ومدى تمسك الامام مالك بها فيقول[3] : إنها مصلحة يتلقاها العقل بالقبول ولا يشهد لها أصل خاص من الشريعة بالغائها واعتبارها ، وأن مالكا يتمسك بها على شرط التئامها بالمصالح التى تشهد بها الأصول .

وإذا أردنا أن نصور مذهب الحنابلة فى هذا المقام فاننا نورد مذهب امام من أئمتهم هو الطوفى فهو يقول[4] فى شرح الحديث النبوى الصحيح : « لا ضرر ولا ضرار » – وقد سبق – إن العلماء أجمعوا إلا من لايعتد به من الظاهرية على تعليل الأحكام بالمصالح ، ويدل على اعتبارها أن أفعال الله تعالى معللة بالحكم التى تعود بنفع المكلفين وكمالهم ، وأن الشارع راعى فى كل محل

---

(١) الاعتصام جـ ٢ ص ١١١/١١٢

(٢) الموافقات جـ ٢

(٣) بهامش كتاب الموافقات للشاطبى عند تعليقه على ما نقله الشاطبى فى هذا .

(٤) ضمن شرحه للأربعين النووية ، ومن هذا الشرح جرد الشيخ جمال الدين القياس ما أسماه (رسالة فى المصالح المرسلة) .

يتعلق به مصالح العباد ما يصلحهم وينتظم به حالهم[1].

ويستدل على رعاية الشارع للمصلحة بما ورد فى الكتاب العزيز من قوله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب[2] » وبما جاء من آيات حد السرقة والزنى وما ورد فى السنة كحديث « لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها انكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » ، وحديث « لا يبيع أحدكم على بيع أخيه . . » – وقد سبق ذكرهما – فان علة النهى أن ذلك مما يحدث الشحناء والضغائن ويسيء علاقات الناس ، كما استدل باجماع العلماء إلا مَن لا يعتد به من الظاهرية على تعليل الأحكام بالمصالح وقال : إن أشدهم فى ذلك مالك . كما أن الاجماع على جواز بيع السلم والاجارة مع مخالفتهما للقياس إنما يعتمد على رعاية مصالح الناس .

ثم يقول الطوفى : إن محالا أن يراعى الله مصلحة خلقه فى مبدئهم ومعادهم ومعاشهم ثم يهمل مصلحتهم فى الأحكام الشرعية إذ هى أهم فكانت بالمراعاة أولى ، على أنها أيضا من مصلحة معاشهم لما فيها من صيانة دمائهم وأموالهم وأعراضهم فلا يجوز إهمالها بوجه من الوجوه .

ثم قال : فان وافق النص والاجماع وغيرهما من أدلة الشرع المصلحة فلا كلام وإن خالفها دليل شرعى وفق بينه وبينها بتخصيصه بها وتقديمها بطريق البيان .

وقال بعد ذلك : إن القول بالمصلحة المستفاد من حديث لاضرر ولا ضرار ليس هو القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك – الذى هو اشتراط ملائمتها للأصول العامة – بل هى أبلغ من ذلك وهو التعويل على النصوص والاجماع فى العبادات والمقدرات ، وعلى اعتبار المصالح فى المعاملات اوباقى الأحكام .

---

(١) وأورد خلاف أهل السنة والمعتزلة فى أن رعاية الله لمصالح العباد تفضل منه كما يقول أهل السنة أم واجبة عليه كما يقول المعتزلة وانتهى بأن رعاية المصالح من الله واجبة منه حيث التزم سبحانه بالتفضل بها وليست واجبة عليه .

(٢) سورة البقرة ص ١٧٩

بل وصل الطوفى فى منهجه إلى القول بأنه إن تعذر فى المعاملات الجمع بين أدلة الشرع وبين المصلحة قدمت المصلحة على غيرها ، فهو يتجه إلى المصلحة حيث هى فى غير العبادات والمقدرات، دون قيد ولا شرط إلا أن تكون بنظر المجتهد الأمين . وكأنه بهذا يجعل مصدر [illegible]ريع فى أحكام المعاملات إنما هى المصلحة ولو خالفت نصا قطعيا فى دلالته وثبوته أو خالفت إجماعا كما يفهمه ظاهر كلامه .

وهذا القول من الطوفى مدفوع إذالتحقيق أن هذا كلام فرضى فكيف يتصور أن يكون هناك نص قطعى فى ثبوته ودلالته وهو متعارض مع مصلحة حقيقية ؟ إن هذا يؤدى إلى فساد الأحكام الشرعية وتضارب بعض النصوص مع بعض إذ أنه ليست هناك مصلحة إلا وهى نوع من قاعدة من القواعد الشرعية التى تنادى بمصالح العباد .

وغاية ما يفيده منهج الطوفى فى المصلحة أنه يبالغ فى تقديرها والاعتداد بها على حد أنه يستبعد القول بأن هناك مصلحة لا يعتبرها الشارع ، وقد يقرب منه فى هذا الاتجاه ابن القيم الحنبلى الذى يقول : إذا وجدت المصلحة فثم شرع الله فهذه القاعدة بعمومها لا تختلف عما قاله الطوفى .

فالطوفى يقول بالمصلحة على عمومها ويخرج بها عن دائرة المصالح المرسلة ، وليس معنى ذلك أنه يقول ليس هناك مصالح ملغاة ، بل معناه أن ما يتوهم فيه أنه من المصالح الملغاة لا يعترف به بل يرى أن المصلحة إذا ظهر فيها وجه الصلاح كانت أرجح من المفسدة بالنظر الفقهى السليم .

وبناء على ذلك فان هذا الاتجاه مخالف لسائر الاتجاهات الأخرى لأنه يتبع المصلحة حيث هى فى غير العبادات والمقدرات دون قيد ولا شرط إلا أن تكون بنظر المجتهد الأمين .

ومن المذهب الحنبلى أيضا الامام ابن تيمية المجتهد . ويبدو من مسلكه أنه يخشى من المغالاة فى اعتبار المصلحة خشية الزلل إذ يقول : فكثير من العلماء رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل ، وقد يكون فيها ما هو محظور فى الشرع ولم يعلموه وكثير غيرهم أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا بناء على

أن الشرع لم يرد بها ففوت واجبات ومستحبات أو وقع فى محظورات ومكروهات وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه ، كما يظهر من مسلكه أنه يخشى من عدم اعتبارها أن تفوت على العباد مقاصد هامة من مقاصد الشرع فى التيسير على الناس باعتبار مصالحهم .

أما ابن القيم فقد توسع فى اعتبار المصلحة وإن كان منهجه فيها يختلف إذ ينظر إلى أن المصلحة ذاتها أمر يعتبره الشارع دون نظر إلى جعلها درجات وإيراد أقسام لها وبيان حكم كل قسم . فهو يقول[1] : إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد ، ثم قال : فاذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فانه لا يجوز إنكاره . . . فقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن أن تقطع الأيدى فى الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره من لحوق صاحبه بالمشركين[2] .

وفى موضع آخر يقول[3] : إن الله سبحانه بين بما شرعه أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها ، والطرق أسباب ووسائل لاتراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد . . — وأورد صوراً لكثير مما وقع فى عهد الرسول والصحابة عُدل فيها عن القواعد العامة لمصالح اقتضت ذلك .

وإذا كان لابن القيم الحنبلى هذا المسلك الخاص فان لكل من ابن السبكى والعز بن عبد السلام والشاطبى مسلكه الخاص أيضا واننا نوجز هنا مسلك كل منهم .

فابن السبكى يتجه[4] إلى تقسيم الوصف المناسب ثلاثة أقسام بعدة اعتبارات .

---

(١) أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٤

(٢) فقد روى أحمد فى مسنده والنسائى والترمذى وأبو داود والضياء عن بسر بن أبى أرطأة عن النبى صلى الله عليه وسلم « لاتقطع الأيدى فى السفر » قال العزيزى ج ٣ ص ٤٣٣ — أى سفر الغزو مخافة أن يلحق المقطوع بالعدو فإذا رجعوا قطع وبه قال « الأوزاعى ثم قال العزيزى : وهذا لايختص بحد السرقة بل يجرى حكمه فيما فى معناه من حد الزنا وحد القذف وغير ذلك . والجمهور على خلافه .

(٣) أعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٧٣

(٤) جمع الجوامع ج ٢ ص ٢٩٢ .

أولا - باعتبار افضائه إلى المقصود . فقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا أو ظنا كالبيع والقصاص . وقد يكون محتملا على السواء كحد الخمر أو يكون نفيه أرجح كنكاح الآيسة للتوالد الذى هو مقصد أصلى للنكاح فإن انتفاءه فى نكاحها أرجح من حصوله .

ثانيا - باعتبار نفس المقصود وقال : فالمناسب من حيث شرع الحكم له ضرورى وحاجى وتحسينى . وعرف الضرورى بأنه ما تصل الحاجة فيه إلى حد الضرورة ومثل لذلك بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض ثم قال : ويلحق بالضرورى مكمله ، أما الحاجى فقد عرفه المحلى فى شرحه بأنه الذى يحتاج إليه ولا يصل إلى حد الضرورة ومثل ابن السبكى[1] بالبيع والاجارة إذ هما مشروعان للملك المحتاج إليه ولا يفوت بفوته لولم يشرع شىء من الضروريات السابقة . ثم قال : إن الحاجى قد يكون ضروريا فى بعض الصور كالاجارة لتربية الطفل ، ومثّل لمكمل الحاجى بخيار البيع الذى شرع للتروى تحقيقا للسلامة من الغبن ، وعرَّف التحسينى بأنه ما استحسن عادة من غير احتياج إليه وقسمه قسمين : الأول غير معارض للقواعد كسلب العبد أهلية الشهادة الثانى معارض لها كالكتابة فانها غير محتاج إليها لكنها مستحسنة للتوصل إلى العتق وإن كانت خارجة عن قاعدة امتناع بيع الشخص بعض ماله ببعض آخر .

ثالثا - بالنظر إلى اعتبار الشارع للوصف أو عدم اعتباره . فالوصف إن أعتبر بنص أو اجماع سمى مؤثرا لظهور تأثيره بما اعتبر به ، وإن لم يعتبر بنص ولا إجماع وإنما اعتبر بترتيب الحكم على وفق الوصف سمى ملائما . وكل من الوصف الملائم والمؤثر يسمى فى اصطلاح الأصوليين بالمصلحة المعتبرة .

أما إذا كان الوصف المناسب غير معتبر لا بنص ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فان دل الدليل على الغائه فانه لا يعلل به وإن لم يدل الدليل على إلغائه كما لم يدل على اعتباره فهو المرسل ، ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح . وقال : إن هذا النوع رده أكثر العلماء ، وإن قوما ردوه فى العبادات فقط

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٩ .

لأنه لا نظر فيها للمصلحة بخلاف غيرها .

ويقرب من ابن السبكي في هذا المسلك السالمي الاباضي فقد جعل[1] هذا التقسيم للحكمة التي تشتمل عليها العلة وسماها جلب مصلحة ودفع مفسدة ، وقد توسع في إيراد أمثلة الأقسام ، كما تفرد في تصوير الحاجي بتقسيمه إلى نوعين :

النوع الأول : ما يحتاج إليه في نفسه كالبيع والاجارة والنكاح وما أشبه ذلك فان هذه الأشياء وإن ظنت أنها ضرورية فبحسب الاحتياج إلى المعاوضة لا تؤدي إلى فوات شيء وقد يكون بعضها ضروريا كشراء المأكول والاجارة على تربية الصغير .

النوع الثاني : ما كانت الحاجة إلى غيره لكنه وسيلة إلى حصوله كوجوب الكفارة ومهر المثل والشفعة ورفع الغبن ويسمى هذا النوع مكملا للحاجي .

وكذلك فقد تفرَّد السالمي الأباضي في تقسيم الاستحسان بكونه تارة يوافق القياس ومثل له بحكمة النظافة من الأنجاس والزكاة وصلة الأرحام ومكارم الأخلاق ، وتارة يخالف القياس ومثل له بمكاتبة السيد لعبده .

وتفرَّد أيضا بأن هناك نوعا من الشرعيات لايلوح فيه تعليل جزئي ولم يمكن أن يلوح فيه تعليل كلي وهو العبادات البدنية لأن العقل لا يهتدي إلى معانيها ، ولم يلح من الشارع إلا طرف من مبادئها . . وانتهى[2] السالمي إلى اعتبار هذا من الاستدلال - وسيأتي - لأنه ليس بنص ولا إجماع ولا قياس .

أما العز بن عبد السلام الفقيه الشافعي فيقول[3] « . . من أراد أن يعرف المصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحة أو مفسدة .

(١) طلعة الشمس البهية في أصول الأباضية ج ٢ ص ١١٩/١٢٢

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ١٨٥ .

(٣) قواعد الأحكام ج ١ ص ٨ .

وأما الشاطبي المالكي فيقول[1] في كتاب المقاصد : إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا . . وتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : الضرورية والحاجية والتحسينية . . وأن كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما يكملها . . وأن كل تكملة لها من حيث هي تكملة شرط وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالابطال ، وذلك أن كل تكملة يقضي اعتبارها إلى رفض أصلها فلا يصح اشتراطها .

ثم قال : وينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني من أجل الضروري . . . وأن في إبطال الأخف جرأة على ما هو أكبر منه ومدخل للاخلال به فصار الأخف كأنه حمى للآكد فكل درجة بالنسبة لما هو آكد منها كالنفل بالنسبة لما هو فرض .

ثم قال إن المصالح المبثوثة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين : من جهة موقع الوجود ، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا تفهم على مقتضى الغالب ، فاذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفا ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجحة فان رجحت المصلحة فمطلوب ، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب منه .

وأما النظر في المصالح من جهة تعلق الخطاب بها شرعا فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة في حكم الاعتبار فهي المقصودة شرعا ، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ، فان تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك العمل . وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة فرفعها هو المقصود شرعا ولأجله وقع النهي .

فالمصالح المعتبرة شرعا هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد وإن توهم أنها مشوبة فليس في الحقيقة الشرعية كذلك . . وانتهى أخيرا إلى أنه لا اعتبار لمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح .

---

(١) الموافقات جـ ٢ ص ٣٥/٢ .

وقبل أن نختم كلامنا فى موقف الفقهاء والأصوليين من المصلحة ينبغى أن نشير إلى أن الظاهرية الذين يقفون عند ظواهر النصوص والذين يصور ابن حزم مذهبهم واتجاهاتهم الفقهية فى الأحكام ، وكذا الشيعة الإمامية الذين يقولون بالامام المعصوم كلاهما يرفض ابتناء الأحكام على المصالح منعا لفتح باب الأهواء .

ونحن إذ نحيل من أراد التوسع فى موضوع المصلحة إلى بحثنا المنشور بمجلة مصر المعاصرة سنة ١٩٦٨ ، وإلى بحثنا الآخر المنشور بموسوعة الفقه الاسلامى الجزء السابع فانه لا يفوتنا هنا القول بأننا لا نستطيع أن ننكر أن للمصلحة فى الدين اعتبارها وأهميتها القصوى ، ولكن الذى ننكره تقديمها على النص القطعى فى الثبوت والدلالة عند افتراض تعارضها معه فان الشارع الذى يجعل المصلحة عمدة التشر ع كما يقول الطوفى نفسه لايعقل أن تشتمل أحكامه على ما يناقض المصلحة .

وبعد – فقد بقى لنا أن نتكلم على نقطتين رئيسيتين فى الموضوع أولاهما : علاقة المصلحة بالتشريع فى مختلف مصادره ، الثانية تبدل الأحكام تبعا لتغير المصلحة .

علاقة المصلحة بالتشريع فى مختلف مصادره :

يتجه جمهور الأصوليين إلى أن هناك ارتباطا بين المصلحة وما نص عليه من الأحكام فى المصادر الأصلية يقول الشاطبى[1] : « المعتمد أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازى ولا غيره ، فان الله تعالى يقول فى بعثه الرسل[2] : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة » ، ويقول[3] : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ، . .وأن التعاليل لتفاصيل الأحكام فى الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى . . . وإذا دل

---

(١) الموافقات جـ ٢ ص ٢ وذلك فى الرد على الرازى الذى يقول : ان أحكام الله ليست معللة بعلة البتة ، كما أن أفعاله كذلك .

(٢) سورة النساء آية ١٦٥

(٣) سورة الأنبياء آية ١٠٧ .

الاستقراء على هذا فنحن نقطع بأن الأمر مستمر فى جميع تفاصيل الشريعة ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد فلنجر على مقتضاه » ، ثم يقول : وقد قرَّب النبى صلى الله عليه وسلم الأحكام على أمته بذكر نظائرها وأشباهها وضرب لها الأمثال فقد قال له عمر رضى الله عنه : صنعت اليوم أمرا عظيما يارسول الله . قبلت وأناصائم ؟! فقال رسول الله : أرأيت لو تمضمضمت بماء وأنت صائم؟ فقلت : لا بأس بذلك . فقال عليه السلام : فصم[1] « فلولا أن المعانى والعلل مؤثرة فى الأحكام بنفى وإثبات لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى .

ويقول ابن القيم[2] : يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعانى فى الأحكام ليدل بذلك على تعلق الحكم بها إن وجدت واقتضائها لأحكامها وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها ويوجب تخلف أثرها . . كما أن النبى صلى الله عليه وسلم علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها وتعديلها بتعدى أوصافها وعللها .

وأما بالنسبة للمصادر التبعية فانها بجملتها مردها إلى النظر والبحث وقد تناولها الأصو ليون فى عدة مناسبات كالآمدى حيث يقول[3] : المختار أنه لا بد أن تكون العلة فى الأصل بمعنى الباعث للمكلف على الامتثال أى مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الأحكام . فهذا وأمثاله يوضح نظرة الفقهاء إلى ارتباط الأحكام الاجتهادية بالحكم والمصالح .

تبدل الأحكام تبعا لتغير المصلحة :

المقصود بالتبدل هنا الانتقال من حكم غير تعبدى ولا من المقدرات وكان معمولا به إلى حكم آخر مغاير له يحقق مصلحة طارئة تقتضى القول به والعدول إليه . أما الأحكام التعبدية وما احق بها فان الفقهاء مجمعون على أنها لا تقبل تبديلا ولا تغييرا بحال لأنها أحكام توقفية مع ذكر حكمة مشروعيتها وهى تختلف مع أحكام المعاملات ونحوها مما هو مبنى على مصالح العباد .

---

(١) انظر فى هذا الدارمى فى باب الصوم ومالك فى الموطأ فى الصوم .

(٢) أعلام الموقعين ج ١ ص ١٩٦

(٣) الأحكام ج ٣ ص ٣٧٦ طبعة دار الكتب المصرية .

ولهذا ذهب فريق من الفقهاء إلى جواز تبديل أحكامها لأن الحكم فيها يدور مع العلة والمقصد وجودا وعدما حتى أنهم أفتوا بأحكام تخالف ظاهر منطوق النص ، غير أن جمهور الفقهاء يخصون التبديل بالأحكام التى لم يرد فيها نص ولا إجماع صحيح وهذا ما نؤيده فى الجملة سداً لباب التلاعب وتحكيم الأهواء .

وتبدل الأحكام عند اقتضاء المصلحة أمر تناوله بعض الفقهاء السابقين يقول ابن القيم : إن تغير الفتوى بحسب الأمكنة والأحوال والنيات والعوايد معنى عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة ما يفيد أن هذه الشريعة لا يعقل أن تأتى به » ، وهذا النقل يؤيد ما نقول به من أنه لا بد من تبدل الأحكام المبنية على المصلحة حتى لايكون هناك انفصال بين الأحكام وشئون الناس ومصالحهم ، فان ذلك الانفصال لايتفق مع العقيدة الاسلامية من أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ، فكان لابد أن تساير شئون الناس .

وينقل الزيلعي الحنفي[1] عن فقهاء بلخ : أن الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان ، ويقول القرافي المالكي[2] : إن الجمود على المنقولات أبدا ضلال فى الدين ، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف . على أن الشارع فى تصرفاته منذ كان ينزل القرآن هو الذى رسم لنا تلك الخطة بالتغيير فى الأحكام بالنسخ لبعضها والتدرج فى تشريعها مسايرة لمصالح الناس بالأخف والأيسر عند الحاجة أو الانتقال إلى الأشق ، كذلك عند الحاجة تثبيتا للنفوس ومقاومة لما فيها من رعونات ، وإن هذه التصرفات لتعلما لولاة الأمر من الحكام والعلماء أن يسلكوا مسلك التصرف ، وأن يتخذوا من حكمة الشارع حكمة تمكن الناس من خلافة الله فى الأرض بالتماس ما يصلحهم والدوران حول ما تتطلبه حاجاتهم ومنافعهم ، ومع هذا فان النسخ فى الأحكام والتدرج فى تشريعها من اختصاص المشرع ، ومن الأمور التى لا تكون إلا فى فترة الوحى ولا تقع بعدها .

---

(١) تبيين الحقائق جـ ١ .

(٢) فى كتاب الفروق جـ ١ ص ١١٨ .

ثم إن فيما تصوره السنة النبوية من ذلك ما يركز فى نفس الفقيه أن الحكم المجتهد فيه لا ينبغى أن يكون لزاما على الناس ، لايقبل تحويلا ولا تبديلا ، فقد روى أحمد وغيره أن عليا قال : يا رسول الله إذا بعثتنى فى شىء أأكون كالسكة المحماة أم الشاهد الذى يرى ما لايرى الغائب ؟ فقال له الرسول : بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب[1] ! ، وهذا يدل على أن مراعاة المصلحة أمر له خطره ويسمح بالتصرف حتى فى أثناء نزول الوحى ما دام الشخص فى مكان تدعو ظروفه إلى التصرف ويا لها من سماحة ويسر .

وقد روى أن الامام عليا بدّل حكما بتضمين الصناع فقال بجواز التضمين ما لم يقدم الصانع بينة أنه لم يتعد ، وكان الحكم قبل ذلك بعدم تضمينهم ، وإنما عدل الامام على عنه لأنه رأى الناس لا يحتاطون فى حفظ الأمانات .

يقول الشاطبى : إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع قال على رضى الله عنه : لايصلح الناس إلا ذاك ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع وهم يغيبون عن الأمتعة فى غالب الأحوال والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ فلو لم يثبت تكليفهم مع مسيس الحاجة إليهم لأفضى ذلك إلى ترك الاستصناع كلية وذلك شاق على الخلق أو إعمالهم من غير تضمين عند دعواهم الهلاك فتضيع الأموال وتتطرق الخيانة ويقل الاحتراز فكانت المصلحة التضمين . . ثم قال وهذا من باب ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ..[2]

كما روى أن عثمان بن عفان أمر بالتقاط ضوال الابل وبيعها فاذا جاء صاحبها أعطى ثمنها مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم كما فى البخارى سئل عن ضالة الإبل هل يلتقطها من يراها ؟ فنهى عن ذلك وأمر بتركها ترد الماء وترعى الكلأ ،

---

(١) وفى الجامع الصغير وشرحه السراج المنير جـ ١ ص ٤٤٨ عن ابن سعد عن على أمير المؤمنين أن الرسول قال : إن الشاهد يرى ما لايرى الغائب وسبب الحديث كما يقول شيخ الاسلام محمد بن سالم الحنفى فى حاشيته بهامش الكتاب : أنه صلى الله عليه وسلم لما بلغه أن رجلا ضخما يدخل على السيدة مارية أمر سيدنا عليا بقتله . فقال له : أقتله مطلقا ؟ أم انظر فى حاله هل يستحق القتل أم لا ؟ فذكر له الحديث . فلما ذهب اليه كشف عنه فوجده ممسوحا لا آلة له فلم يقتله . ! وقال الكاتب : إنى وجدت هذا مكتوبا بخط أحد الفضلاء ؟ ! .

(٢) الاعتصام جـ٢ ص ١١٩ .

فعثمان رضى الله عنه بنى الحكم على مقصود النص فلو أبقى الحكم على ما كان مع مالاحظه من فساد أخلاق الناس لآل الأمر إلى عكس المقصود من النص الذى يتضح أنه مبنى على رعاية أحوال الناس وأخلاقهم فى ذلك الحين[1].

وهكذا من تتبع تصرفات الصحابة وعلى رأسهم عمر الذى طالما بدل بعض الأحكام إلى ما يرى أنه مصلحة مع تفسيره للنصوص تفسيرا يتفق مع المصلحة ، وقد درج التابعون على ذلك فأفتوا بجواز تسعير السلع مع نهى الرسول عن ذلك وقالوا : إن الناس قد فجروا بما أصابهم من الجشع .

وفى هذا يقول ابن القيم[2] : إن نهى النبى عن التسعير لعدم وجود ما يقتضيه ولو كان هناك مقتض لفعله ثم جاء الأئمة المجتهدون بعد ذلك فدرجوا عليه وساروا فى نهجه فأفتى أبو حنيفة ومالك بجواز دفع الزكاة لبنى هاشم وفهموا أن النص الذى يحرم الزكاة عليهم لم يكن على إطلاقه ولكنه مقيد بأخذ نصيبهم من بيت المال فلما زال القيد زال التحريم منعا للضرر وتطبيقا لحديث لاضرر ولا ضرار ، ثم جاء من بعد الأئمة بعض تلاميذهم فأفتوا فى كثير من المسائل الفقهية بعكس ما أفتى به أئمتهم وقالوا : إنه اختلاف عصر وزمان لا حجة وبرهان ، وقد وضعوا قاعدة « لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان » وقد سقنا الكثير من الأمثلة على ذلك فى موضع آخر[3].

والأحكام التى تتبدل بتغير الزمان . لاتدخل فيها الأحكام التعبدية وما الحق بها على ما أشرنا ، وأما ما عداها من الأحكام المتعلقة بمعاملات الناس وعلاقات الدول فان ما ثبت منها بدليل واضح من الكتاب أو السنة الصحيحة لا يجوز فيها تبديل أيضا إذ بالتأمل فيما نقل عن بعض الصحابة والتابعين والأئمة نجد أنه ليس فيها خروج على النص وإنما هو يرجع إلى منهجهم فى تفسير

---

(١) راجع لنا المدخل للفقه الاسلامى ص ٢٦٦ الطبعة الرابعة ، الفقه الاسلامي فى ثوبه الجديد ص ٩٢٣ لمصطفى الزرقا والبحث المنشور لنا بمجلة مصر المعاصرة عن المصلحة .

(٢) أعلام الموقعين جـ٣ .

(٣) المدخل للفقه الاسلامي الطبعة الرابعة ص ٢٦٧/٢٧٣ ، وراجع اعلام الموقعين جـ٣ ص ٢١٣ فلسفة التشريع الاسلامي لصبحى محمصان من ١٧٥/١٨٨ ، تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبي ص ٣٦٢/ ٣٧٣ ، الموافقات جـ٢ ص ١٥ .

النصوص على مقتضى ما تدعو إليه دلالات الألفاظ والدوران مع علة الحكم الوارد به النص .

وقد ساق الشاطبى عدة أمثلة للاستدلال بالمصالح المرسلة فقال[1] :

المثال الأول : **جمع القرآن** . مع عدم وجود نص على جمعه وكتبه . واعترض بعض الصحابة وقالوا كيف نفعل شيئا لم يفعله الرسول . روى عن زيد ابن ثابت أنه قال : أرسل إلىَّ أبو بكر وعنده عمر فقال : إن عمر أتانى فقال : إن القتل قد استحر بقراء القرآن يوم اليمامة ، وإنى أخشى أن يستحر القتل بالقراء فى المواطن كلها فيذهب قرآن كثير . وإنى أرى أن تأمر بجمع القرآن . قال : فقلت له : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله ؟ فقال لى : هو والله خير . فلم يزل عمر يراجعنى فى ذلك حتى شرح الله صدرى له ورأيت فيه الذى رأى عمر . قال زيد : فقال أبو بكر : إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك . قد كنت تكتب العرض للرسول . فَتَتَبَّعْ القرآن فاجمعه . قال زيد : فوالله لو كلفونى نقل جبل من الجبال ما كان أثقل على من ذلك . فقلت : كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله ؟ فقال أبو بكر : هو والله خير فلم يزل يراجعنى حتى شرح الله صدرى للذى شرح له صدريهما فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والعسب واللخاف ومن صدور الرجال .

ثم روى عن أنس بن مالك أن حذيفة بن اليمان كان يغازى أهل الشام ، وأهل العراق فى فتح أرمنية وأذربيجان فأفزعه اختلافهم فى القرآن فقال لعثمان : يا أمير المؤمنين إدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا فى الكتاب كما اختلف اليهود والنصارى . فأرسل عثمان إلى حفصة. أرسلى إلىَّ بالصحف ننسخها فى المصاحف ثم نردها عليك . فأرسلت حفصة به إلى عثمان . فأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وإلى عبدالله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فأمرهم أن ينسخوا الصحف فى المصاحف ثم قال للرهط القرشيين الثلاثة : ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش فإنه نزل بلسانهم .

---

(١) الاعتصام جـ٢ ص ١١٥/١٢٨ .

قال : ففعلوا حتى إذا نسخوا المصحف بعث عثمان فى كل أفق بمصحف ثم أمر بما سوى ذلك من القراءة فى كل صحيفة أو مصحف أن يحرق ولم يخالف فى المسألة إلا عبدالله بن مسعود وقال : يا أهل العراق ويا أهل الكوفة : اكتبوا المصاحف التى عندكم وغلوها فإن الله يقول : ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة» وألقوا إليه بالمصاحف فتأمل كلامه فإنه لم يخالف فى جمعه وإنما خالف أمرا آخر . ومع ذلك فقد قال ابن هشام : بلغنى أنه كره ذلك من قول ابن مسعود رجال من أفاضل الصحابة .

قال الشاطبى : إن ما صنعه أبو بكر ثم ما صنعه عثمان فيه مصلحة تناسب تصرفات الشرع لأن ذلك يرجع إلى حفظ الشريعة ومنع الذريعة .

المثال الثانى : اتفاق الصحابة على **جلد شارب الخمر** ثمانين وإنما مستندهم فيه الرجوع إلى المصالح والتمسك بالاستدلال المرسل . ولم يكن فيه فى زمان رسول الله حد مقدَّر وإنما جرى الزجر فيه مجرى التعزير ولما انتهى الأمر إلى أبى بكر قدره على طريق النظر بأربعين ثم انتهى الأمر إلى عثمان فتتابع الناس فجمع الصحابة فاستشارهم فقال على : من سكر هذى ومن هذى افترى فأرى عليه حد المفترى .

قال الشاطبى : ووجه إجراء المسألة على الاستدلال االمرسل أن الصحابة رأوا الشرع يقيم الأسباب فى بعض المواضع مقام المسببات والمظنة مقام الحكمة فقد جعل الإيلاج فى أحكام كثيرة يجرى مجرى الانزال وجعل الحافر للبئر فى محل العدوان . فرأوا الشرب ذريعة إلى الافتراء الذى تقتضيه كثرة الهذيان . وقد ناقشت هذا فى موضع آخر .

المثال الثالث : أن الخلفاء الراشدين قضوا **بتضمين الصناع** وقال على : لا يصلح الناس إلا ذاك ، ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع وهم يغيبون عن الأمتعة فى غالب الأحوال والأغلب عليهم التفريط وعدم الحفظ فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إليهم لأفضى ذلك إلى ترك الاستصناع أو ضياع الأموال – وقد سبق ذكره .

ويعلق الشاطبى بقوله : إذا تقابلت المصلحة والمضرة – الناجمة عن تضمين

الصانع – رجحت المصلحة العامة على المصلحة الخاصة .

المثال الرابع : اختلف العلماء فى **الضرب بالتهم** وذهب مالك إلى جواز السجن فى التهم وإن كان السجن نوعا من العذاب ونص أصحابه على جواز الضرب وهو عند الشيوخ من قبيل تضمين الصناع فإنه لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدى السراق والغصاب إذ قد يتعذر إقامة البينة فكانت المصلحة فى ذلك .

قال الشاطبى : فإن قيل هذا فتح باب لتعذيب البرئ . قيل : ففى الاعراض عنه إبطال استرجاع الاموال وفى إجرائه زجر وردع والوصول إلى الاقرار بالحق والبقاء على الاقرار بعد ذلك . ونقل عن الغزالى أن الشافعى لا يقول بذلك وأن المسألة محل اجتهاد . وإذا وقع النظر فى تعارض المصالح كان ذلك قريبا من النظر فى تعارض الأقيسة المؤثرة .

المثال الخامس : **فرض الضرائب** . إذا افتقر الامام إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم فللامام إذا كان عدلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم فى الحال إلى أن يظهر مال بيت المال . ثم إليه النظر فى توظيف ذلك على الغلات والثمار ، وإنما لم ينقل ذلك عن الأولين لاتساع مال بيت المال فى فى زمنهم . ووجه المصلحة هنا ظاهر .

قال الشاطبى : وهذه ملاءمة صحيحة إلا أنها فى محل ضرورة فتقدر بقدرها . ثم قال : إن هذه المسألة نص عليها الغزالى فى مواضع من كتبه وتلاه فى تصحيحها ابن العربى . وشرط ذلك كله عندهم عدالة الامام .

المثال السادس : **العقوبات المالية** : إن الامام لو أراد أن يعاقب بأخذ المال على بعض الجنايات فاختلف العلماء فى ذلك حسبما ذكره الغزالى على أن الطحاوى حكى أن ذلك فى أول الاسلام ثم نسخ فأجمع العلماء على منعه . واستدل المجيزون بفعل عمر فقد روى أنه شاطر خالد بن الوليد فى ماله حتى أخذ رسول عمر برد نعله وشطر عمامته . لكن قيل إن ذلك كان من عمر لعلمه باختلاط مال خالد بالمال المستفاد من الولاية فيكون استرجاعا للحق لا عقوبة

فى المال . . ثم بين الشاطبى أن العقوبة فى المال عند مالك على ضربين .

المثال السابع : **تنصيب الامام** : إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الأمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى فى علوم الشرع . لكن اذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد . وإذا فاته الاجتهاد فالتقليد كاف . وهذا نظر مصلحى يشهد له وضع أصل الامامة .

ثم ينتهى الشاطبى بعد عرض طويل لهذه الصور وغيرها فيقول : إن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضرورى ورفع حرج لازم فى الدين وأيضا مرجعها إلى حفظ الضرورى من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فهى اذاً من الوسائل لا من المقاصد ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد . . . وأطال فى بيان ذلك[1] .

المبحث الثالث

الاستصحاب وسد الذرائع

المطلب الأول

الاستصحاب

الاستصحاب فى اللغة الدعوى إلى الصحبة والملازمة ، وقد عرفه الأصوليون بتعريفات كثيرة ترجع فى جملتها إلى معنى استبقاء حكم ثبت فى الزمن الماضى على ما كان واعتباره موجودا مستمرا إلى أن يوجد دليل يغيره ، فكل أمر علم وجوده ثم حصل شك فى عدم وجوده حكم ببقائه استصحابا للأصل والعكس . فمن علم أنه متوضىء ثم شك فى طروء الحدث على وضوئه فانه يحكم بطهارته وبقاء وضوئه استصحابا للأصل ؛ إذ اليقين لايزول بمجرد الشك وذلك بخلاف من شك فى أنه توضأ أم لا حيث يلزمه هنا الوضوء ، ومن شك فى طلاق زوجته فان الحل يلازم الزوجة حتى يعلم خلافه .

---

(١) الاعتصام حـ٢ ص ١٣٣/١٣٥ .

ومن هذا يبين أن هناك صلة بين المعنى اللغوى والمعنى الاصطلاحى لأن مرجع الاستصحاب فى المعنى الاصطلاحى إلى ملازمة الحكم الشرعى للمحكوم فيه الذى هو فعل المكلف . يقول الأسنوى[1] : إن السين والتاء فى الاستصحاب للطلب على القاعدة اللغوية ومعناه أن الناظر يطلب الآن صحبة ما مضى .

أنواع الاستصحاب : —

ذكر الغزالى[2] أن الاستصحاب يطلق بأربعة اطلاقات :

١ — **استصحاب البراءة الأصلية** فالأحكام الشرعية لاتدرك بالعقل ولكن الدليل العقلى يفيد أن ذمة العبد بريئة عن التكليف بالواجب أو الانتهاء عن المحرمات قبل بعثه الرسل ببيان تلك التكاليف . فنحن نستصحب تلك البراءة حتى يرد التكليف عن طريق الرسول فاذا جاء التكليف وجب الوقوف عند مقتضاه ، فاذا أوجب النص خمس صلوات فالسادسة غير واجبة وذلك بمقتضى البراءة الأصلية ، وإذا أوجب الشارع على القادر عبادة — كالحج فانه مقيد بالاستطاعة — بقى العاجز على ما كان عليه من البراءة الأصلية ، وإذا ادعى شخص على آخر دينا وأنكره الآخر ولم يستطع المدعى الاثبات اعتبرت ذمة المدعى عليه بريئة استصحابا للأصل ، وإذا ادعى تاجر أنه نهى عامله عن شراء صنف معين لكنه رغم ذلك اشتراه فأنكر العامل صدور هذا النهى ولم يقم دليل على الدعوى صدق المدعى استصحابا للعدم الأصلى وهو هنا عدم النهى .

ويمكن أن نلحق بهذا استصحاب الحكم الأصلى للأشياء فالأصل فى الأشياء النافعة للانسان الاباحة ما لم يقم دليل على خلاف ذلك ، فكل ما يوجد فى ملك الله ولم يرد من الشارع ما يدل على حكم فيه أمكن الحكم باباحته استصحابا للأصل المأخوذ من قوله تعالى[3] : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » فلو كان محظورا عليهم لما كان مخلوقا لهم .

٢ — **استصحاب العموم** إلى أن يرد دليل يدل على التخصيص ، وكذلك

---

(١) شرح الآسنوى على منهاج البيضاوي بحاشية الشيخ بخيت جـ ٤ ص ٥٥٨ .

(٢) المستصفى جـ ١ ص ٢١٧ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٩ .

استصحاب النص إلى أن يرد دليل يدل على نسخه .

٣ - **استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه** ، ذلك كالملك إذا وجد العقد الذى يقتضيه وكوجوب الضمان فى الذمة عند الإتلاف فمن اشترى دارا أو ورثها وعلم بذلك آخر فان ملكية هذا الشخص تبقى ثابتة فى نظر الآخر يسعه أن يشهد عليها استصحابا للأصل .

٤ - **استصحاب الاجماع فى محل الخلاف** : كمن تيمم لفقد الماء ثم رأى الماء فى صلاته فأتمها على سبيل الاستصحاب لما انعقد عليه الاجماع من صحة الصلاة حتى يدل الدليل على كون رؤية الماء فى الصلاة مما ينقض الوضوء .

دليل الحكم المستصحب وإفادته الدوام وعدمه : -

والواقع أن الدليل الذى يستند إليه الحكم إما أن يدل هو نفسه صراحة على الدوام مثل قول الله تعالى فيمن يثبت عليه أنه قذف غيره بالزنى بغير حق : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا »[1] فان الآية تدل بنفسها على بقاء هذا الحكم واهدار شهادة هؤلاء .

واما أن يكون دالا على بقاء الحكم واستمراره إلى أن يوجد ما يرفعه ويزيله وهو بطبيعته الأصل فيه البقاء والدوام مثل الزوجية الثابتة بعقد الزواج ، والملكية الثابتة بعقد البيع مثلا فالدليل هنا من طبيعته أن يكون دائما ، وعلى هذا لو حضرت عقد زواج وسعك أن تشهد بالزوجية ما لم يقم دليل على انتهائها .

وإما أن يدل على بقاء الحكم مدة معينة محددة فى العقد كما فى الاجارة والإعارة فان الحكم يبقى ما بقيت هذه المدة وينتهى بانتهائها .

والحقيقة أن كل هذا ليس محلا للاستصحاب ، ولا محل خلاف أو نزاع ، ومن يستند إليها إنما يأخذ الحكم من الدليل الأصلى الذى يدل على الدوام والاستمرار أو الأصل فيه ذلك .

---

(١) سورة النور آية ٤ .

وانما موضع الاستصحاب في الواقع هو ما إذا دل الدليل الشرعى على ثبوت حكم المسألة فى الزمن الماضى دون أن يدل هو على بقاء الحكم واستمراره كما لايوجد دليل آخر رغم البحث يدل على ذلك فالمدين يحكم عليه بالدين بناء على الشهادة عليه بالاستدانة ، ومن تزوج فتاة على أنها بكر ثم ادعى عند دخوله بها أنها غير بكر لا تقبل دعواه إلا بدليل آخر استصحابا فى البكارة بالأصل إذ هى ثابتة من حين نشأتها فيستصحب ذلك إلى حين دخول الزوج بها ، ومن اشترى كلبا على أنه كلب صيد ثم ادعى أنه غير معلّم قبلت دعواه استصحابا للأصل حتى يثبت عدم صدقه لأن الأصل فى الكلب عدم القدرة على الصيد دون تدريب .

موقف الفقهاء من الاستدلال به :

جمهور الفقهاء من الحنابلة والمالكية والظاهرية والزيدية وأكثر الشافعية يعتبرونه دليلا سواء أكان فى النفى أم كان فى الإثبات ، بينما أكثر الحنفية والمتكلمين يرون أنه ليس بحجة مطلقا ، لكن بعض الحنفية يرون أنه حجة للدفع لا للاثبات وقد صرح بذلك بعض الأصوليين منهم[1] فقالوا : إنه حجة لدفع ما يخالف الأمر الثابت بالاستصحاب وليس حجة على إثبات أمر لم يقم دليل على ثبوته ، وقد نقل عن الشافعى أن الاستصحاب يصلح للترجيح به دون إثبات حكم جديد . ومنهم من يرى أنه يصلح حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله إذا لم يجد غيره ولا يكون حجة على الخصم ، ومنهم من يفرق بين إطلاقاته كما فعل الغزالى إذ اعترف به فى الاطلاقات الثلاثة الأولى دون استصحاب الاجماع فى محل الخلاف[2] ، ولاعترافه به فى استصحاب البراءة الأصلية نفى الأحكام قبل بعثة الرسول ، وفى الثانى يقول : إن العموم دليل عند القائلين به فيبقى العام على عمومه حتى يطرأ عليه ما يفيد الخصوص ، وأما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد نسخ ، وفى الثالث يقول :

---

(١) التحرير وشرحه جـ٤ ص ١٧٦ .

(٢) المستصفى جـ١ ص ٢١٨ وراجع ارشاد الفحول ص ٢٣٧ والأحكام للآمدى جـ٤ ص ٢٨٥ طبع دار الكتب .

إنه لولا دلالة الشرع على دوامـه الى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه ، وأما الرابع فقال : إنه غير صحيح خلافا لبعض الفقهاء .

هذا وأكثر الشيعة الامامية على اعتبار الاستصحاب ويسميه بعضهم بالأصل الاحرازي ، ويرونه دليلا وافر الانتاج ، ولا يعملون به إلا بعد الفحص عن الأمارات الكاشفة التى قد تدل على وجود حكم معين[1] .

والآمدى[2] يختار مذهب القائلين بصحة الاحتجاج به مطلقا فى الاثبات أو النفي وفى الأمر العقلى والشرعى ويستدل البيضاوى والأسنوى على صحة هذا المذهب وسلامة الرأى بأن[3] ما ثبت فى الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله قطعا ولا ظنا فانه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب ولولا ذلك لكان يلزم منه أمور باطلة – كما أن بقاء الباقى راجح على عدمه لأن الباقى لا يحتاج إلى سبب ولا شرط جديدين . . وأما الأمر الذى يحدث فانه يحتاج إلى سبب وشرط والعدم المفروض أمر حادث فيحتاج إلى سبب وشرط ومالا يفتقر أرجح مما يفتقر فيكون البقاء أرجح من العدم وهو مفاد الاستصحاب .

وقد جرى العرف من القديم على أن الناس إذا تحققوا من وجود أمر فى الماضى غلب على ظنهم بقاؤه ما دام لم يثبت ما ينافيه ، والنظرة تقضى باعتبار ما كان على ما كان حتى يطرأ ما يغيره من وجود إلى عدم أو العكس ، ولأن الثابت باليقين يتبقى ولا يزول بالشك .

أما الحنفية الذين لا يعتبرون حجية الاستصحاب ولا يتخذونه دليلا للاثبات فانهم يستدلون بأن الدليل الذى يثبت الحكم لايدل على البقاء فربما يكون الشىء مقتضيا لوجود غيره ولكنه لا يقتضى بقاء هذا الوجود لأن البقاء غير الوجود وهو حادث بعد الوجود فلا بد له من سبب آخر غير سبب الوجود الأول فان علم المجتهد أو ظن وجود السبب الذى به يبقى الحكم فالحكم يبقى بـه

---

(١) الأصول العامة لمحمد تقي الحكيم ص ٤٤٣ .

(٢) الأحكام جـ٤ ص ١٨٥ .

(٣) المنهاج وشرحه للأسنوى جـ٣ .

لا بالاستصحاب .

وقالوا : إن بقاء الشرائع وامتدادها ليس بالاستصحاب بل لسبب آخر وهو فى شريعة عيسى مثلا بتواتر نقلها والعمل بها إلى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم ، وفى شريعة الاسلام الأحاديث الدالة على أنه لا نسخ لهذه الشريعة ، وعدم بيان النبى للناسخ يدل على عدم وجوده[1] ، كما أن النصوص الكثيرة الدالة على أن شريعتنا هى خاتم الشرائع وأعمها وأنها الشريعة الخالدة . تكون هى الدالة على البقاء وليس الاستصحاب .

وجوه التمسك بالاستصحاب : —

وينقل صاحب المنار عن الحنفية أن التمسك بالاستصحاب على أربعة أوجه :

١ — عند القطع بعدم طروء ما يغير الحكم . وهذا صحيح إجماعا كما نطقت بـه الآية الكريمة فى قوله سبحانه[2] : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير .

٢ — عند العلم بعدم طروء ما يغير الحكم بطريق الاجتهاد وهذا لايصلح حجة من المجتهد على غيره عند جمهور الحنفية .

٣ — قبل التأمل لمعرفة ما يغير الحكم وهذا باطل بالاجماع لأنه جهل محض ومن قبيله صلاة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال ولا تحر .

٤ — لا ثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لا يتفق مع معنى الاستصحاب .

والحق فيما نرى أن الاستصحاب لا يثبت حكما جديدا ولكن يستمر به الحكم الثابت ومع هذا فلا يجوز العمل به إلا بعد البحث عن دليل خاص بالمسألة من الأصول الأخرى ولذا قالوا : إن الاستصحاب هو آخر الأدلة الشرعية التى يفزع اليها المجتهد عند انعدام أى دليل آخر .

القواعد المبنية على الاستصحاب : —

قـد انبنى على العمل بالاستصحاب عدة قواعد[3] يعتبرها القائلون بالاستصحاب

---

(١) المنار وشرحه ، كشف الأسرار .

(٢) سورة الأنعام آية ١٤٥ .

(٣) راجع لنا تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره صفحة ٢٦٥ الطبعة الثانية .

داخلة فيه ومبنية عليه منها . **الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره** . فالمفقود تجرى عليه أحكام الأحياء فيما كان له حتى يقوم الدليل على انتفائها .

ومنها أن **الأصل فى الأشياء الاباحة** ما لم يرد ما يدل على المنع . ويتفرع على هذا ما قيل من صحة كل عقد أو تصرف لم يرد عن الشارع ما يدل على عدم صحته ولذا فان الحنابلة ومن وافقوهم يرون أن الأصل فى العقود الإباحة ما لم يثبت المنع .

ومنها **اليقين لا يزول بالشك** بحيث لا يحكم بزوال ما ثبت باليقين لمجرد الشك ، ومنها **الأصل فى الذمة البراءة** .

أما الذين لا يعترفون بحجية الاستصحاب فى الاستدلال فانهم يرون أن هذه القواعد منفصلة وغير مبنية عليه .

فروع بنيت أحكامها على الاستصحاب : -

هناك فروع يبنى القائلون بالاستصحاب حكمها عليه ويخالفهم الآخرون فيها ومن ذلك[1] :

١ - الصلح مع الإنكار فانه لا صحة للصلح مع الإنكار المدَّعَى عند الشافعية استصحابا لبراءة الذمة فان فائدة الصلح عنده الحصول على براءة الذمة وهى حاصلة بدون الصلح . ويصح عند الحنفية لعدم الاعتراف بذلك الاستصحاب فللصلح فائدته .

٢ - البينة على الشفيع لاثبات ملك المشفوع به إذا أنكر المشترى ذلك ، يقول الشافعى : إنها لا تجب لأنه مستمسك بالأصل فان وضع اليد دليل الملك الظاهر ، ويقول الحنفية بوجوبها لأن التمسك بالأصل لايصلح للالزام .

٣ - ميراث المفقود : فمن مات فى غيبته فعند الشافعى أنه يرث استصحابا لحياته ، ولا يرث عند الحنفية لأن حياته بالاستصحاب لاتوجب استحقاقه على ما بيناه فى موضعه[2] .

---

(١) راجع موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الاسلامي جـ٧ ص ٦٧ .

(٢) راجع لنا فى أحكام الأسرة فى الاسلام جـ٤ ميراث المفقود .

وهناك فروع أخرى متفق على حكمها لكن القائلين بالاستصحاب يسندونها إليه والآخرين يستدلون لها بدليل آخر . ومن ذلك بقاء الطهارة لمن تيقن من وضوئه وشك فى الحدث ، وبقاء الحدث لمن تيقن به وشك فى الطهاره ، وبقاء الزوجية لمن تيقن بالنكاح وشك فى حدوث الطلاق ، وبقاء الملك لمن تيقن من حدوثه ووجود سببه .

لكن الشافعية ومن معهم من المعتبرين للاستصحاب يقولون إن دليل ذلك كله هو الاستصحاب . بينما الحنفية يرون أن دليلها النص المقتضى للحكم أو ما يقوم مقام النص مما يفيد استمرار الحكم بوصفه ودلالته من غير استصحاب جديد .

المطلب الثانى

سد الذرائع

التعريف بالذرائع : الذريعة فى اللغة الوسيلة التى يتوصل بها إلى الشىء ، وهى عند علماء الأصول ما يتوصل به إلى شىء ممنوع مشتمل على مفسدة يقول ابن القيم[1] : الذريعة ما كان وسيلة وطريقا إلى الشىء .

والذريعة ملاحظ فيها معنى أنها وسيلة مفضية إلى المقصود بالحكم ، كما أنها لايلزم فى الذريعة المفضية إلى مفسدة أن يكون وجود هذه المفسدة متوقفا عليها هى ، فالزنا حرام منهى عنه ، والنظر إلى عورة الأجنبية حرام أيضا لأنه يؤدى إلى الفاحشة ، ومن هذا القبيل قول الله تعالى[2] : « ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن » إذ مثل هذا وسيلة إلى الافتتان بالمرأة وإن كان الافتتان بها لا يتوقف على ذلك الفعل ، وكذلك[3] قول الله سبحانه[4] : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم » لأن سب المؤمنين للأصنام والأشياء المقدسة عند غير المسلمين ذريعة ووسيلة قد تفضى إلى سب

---

(١) اعلام الموقعين جـ٣ ص ١٤٧ .

(٢) سورة النور آية ٣١ .

(٣) الموافقات للشاطبي جـ٤ ص ١١٣ .

(٤) سورة الأنعام آية ١٠٨ .

الله سبحانه ، وإن كان سبهم لله سبحانه غير متوقف على ذلك ، ومن هذا القبيل قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه ، قيل : كيف يلعن الرجل والديه يا رسول الله ؟ قال يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه »[1].

حكم الذرائع :

وبذا تجد أن موارد الأحكام قسمان : مقاصد وهى التى تكون فى ذاتها مصلحة أو مفسدة ، ووسائل مفضية إلى هذه المقاصد ، فان كانت الوسيلة مفضية إلى مصلحة أخذت حكمها من وجوب أو إباحة ، وإن كانت مفضية إلى مفسدة أخذت حكمها من تحريم أو كراهة .

وفى هذا يقول القرافى : الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل ، ويقول ابن القيم : لما كانت المقاصد لايتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها فوسائل المحرمات والمعاصى فى كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غايتها وارتباطاتها بها ، ووسائل الطاعات والقربات فى محبتها والاذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها ، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود ، لكنه مقصود قصد الغايات ، وهى مقصودة قصد الوسائل . فاذا حرم الله تعالى شيئا وله طرق ووسائل تفضى إليه فانه يحرمها ويمنع منها تحقيقا لتحريمه وتثبيتا له . ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم واغراء للنفوس به .

إلى أن قال : ومن تأمل مصادر الشريعة ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها .

فتح الذرائع وسدها وحكم ذلك :

الذرائع إذا كانت تفضى إلى مقصد هو قربة وخير أخذت الوسيلة حكم المقصد وإن كانت تفضى إلى مقصد ممنوع هومفسدة أخذت حكمه . ولذا

(١) وروى أحمد عن ابن عباس بإسناد ضعيف : ملعون من سب أباه ملعون من سب أمه ملعون من ذبح لغير الله ملعون من غير تخوم الأرض ملعون من كمه أعمى عن طريقه ملعون من وقع على بهيمة ملعون من عمل بعمل قوم لوط . أنظر الجامع الصغير جـ٣ ص ٢٨٥ .

فان الامام مالكا يرى أنه يجب فتح الذرائع فى الحالة الأولى لأن المصلحة مطلوبة ، وسدها فى الحالة الثانية لأن المفسدة ممنوعة ، وفى هذا يقول القرافى : الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح . إن الذريعة هى الوسيلة فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة « فلو أراد شخص له سلطان وبطش أن يدفعك فى معصية كشهادة زور تودى بحياة إنسان مثلا وكان فى إمكانك أن تقدم له شيئا على سبيل الرشوة فى أى صورة ليمنع عنك الوقوع فى هذه المعصية التى ضررها أشد من ضرر ارتكاب جريمة الرشوة لجاز ذلك الفعل كما يرى الامام مالك ومن وافقه .

وايضا لو كنا فى حرب مع غير المسلمين وأسروا منا بعض قواتنا ولا حيلة لنا لاطلاق سراحهم إلا نظير مال ندفعه لهم فان الفقهاء أجازوا ذلك مع أن فى دفع مال منا للعدو تقوية له وإضعافا لنا ولكنه ذريعة إلى مقصد فائدته أقوى .

وبالمثل فانهم قالوا : بتحريم بيع السلاح عند الفتنة إذ فيه إعانة على المعصية ، وكذا بيعه للبغاة والمحاربين وقطاع الطريق ، ومثله بيع العنب لمن يتخذه خمرا وتأجير العامل ليقدم الخمر إلى شاربيها ، وتأجير الحانوت ليتخذ حانة لبيع الخمر ، وتأجير الدار لتتخذ للبغاء والدعارة أو الميسر إلى غير ذلك لأنها كلها ذريعة ووسيلة إلى مفسدة فيجب سد هذه الذريعة .

أنواع الذرائع وحكم كل نوع :

قسم ابن القيم[1] الذرائع الى أربعة أنواع :

الأول : ذريعة تفضى دائما إلى مفسدة كشرب المسكر المفضى إلى مفسدة السكر ، وكالقذف المفضى إلى مفسدة الفرية والزنا المفضى إلى اختلاط الأنساب ونحو ذلك إذ هى أفعال وأقوال وضعت مفضية لهذه المفسدة لا محالة وليس لها ظاهر غيرها ، وهذا النوع لا جدال فى منعه كراهة أو تحريما بحسب درجاته فى المفسدة .

الثانى : ذريعة تفضى لمباح لم يقصد بها التوصل إلى مفسدة لكنها مفضية

---

(١) اعلام الموقعين جـ٣ ص ١٤٨ .

إليها غالبا ومفسدتها أرجح من مصلحتها مثل تزين المتوفى عنها زوجها فى زمن عدتها . فان التزين من وسائل التجميل للمرأة وهو مباح ، ولا يلزم من حصوله التوصل إلى مفسدة ، لكنه غالبا ما يفضى إلى مفسدة هى التصريح[1] بخطبتها قبل انقضاء العدة ، وفى هذا مخالفة لحكم الشرع الذى يجيز التعريض بخطبتها دون التصريح لما فيه من إيغار صدور أهل الزوج المتوفى .

وهذا النوع وإن كان يفضى إلى مباح ولم يقصد به المفسدة إلا أن النصوص من آيات وأحاديث الأحكام تفضى إلى منعه لأنه يفضى فى الغالب إلى المفسدة ، ومع هذا فان درجته فى المنع دون درجة النوع الأول . بل جعل ابن القيم هذا النوع مما هو مختلف فيه .

الثالث : ذريعة وضعت للمباح لكنها تفضى إلى المفسدة لكن مصلحتها أرجح من مفسدتها كالنظر إلى المخطوبة والمشهود عليها للتعرف . ومثل كلمة الحق عند سلطان جائر ، وهذا النوع جاءت الشريعة باباحته أو استحبابه أو وجوبه حسب درجته فى المصلحة .

الرابع : ذريعة وضعت للمباح قصد بها التوصل إلى المفسدة كمن يتزوج قاصدا تحليل الزوجة لمطلقها التى بانت منه بينونة كبرى . وكمن يتعاقد على سلعة ليصل إلى الربا عن طريق ذلك التعاقد وهو ما يسمى ببيع العينة[2]

---

(١) المعتدة من وفاة لا يطلب منها التزام منزل الزوجية فلها أن تخرج وأن تسعى لجلب رزقها ويجوز التعريض بخطبتها في مدة العدة التي هي أربعة أشهر وعشرة أيام لكن لا ينبغي أن تتزين فى هذه الفترة حدادا على الزوج المتوفى واحتراما لشعور أهله ، أما المعتدة من طلاق فانه يحق لها أن تتزين حتى يمكن أن يكون ذلك وسيلة لاعادة الحياة الزوجية مع مطلقها وخاصة أن الأصل فيها أن تعتد فى منزل الزوجية وأنه لا يجوز خطبتها في مدة العدة لا تعريضا ولا تصريحا فلم يكن تزينها مفضيا لمفسدة على ما بيناه فى موضعه راجع لنا أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الثانى « العدة » .

(٢) هو بيع يراد منه أن يكون حيلة للقرض بالربا وصورته أن يشترى شخص من آخر سلعة بمبلغ مابة جنيه تدفع بعد سنة وبعد تمام العقد وتملك المشترى للسلعة ببيعها الى نفس البائع أو الى وسيط آخر بتسعين جنيه يقبضه فى الحال . ويكونا بذلك توصلا الى اقتراض تسعين جنيها يدفعها المقترض بعد سنة مية جنيه . لكن عن طريق عقد بيع . وكان محمد بن الحسن يقول : إن هذا البيع فى قلبي كأمثال الجبال دميم اخترعه أكلة الربا – راجع لنا المدخل للفقه الاسلامي عند الكلام عن نظرية العقد ، وراجع مقدمات بن رشد جـ٢ ص ٢١١ فما بعدها .

وهذا النوع اختلف الفقهاء فى سده ومنعه أو فتحه واباحته ، بل كثير من الأصوليين عرف الذرائع بما جعلها قاصرة على هذا النوع إذ يقولون الذريعة هى الأمر المباح الذى يتخذ وسيلة إلى مفسدة ، والواقع أن الذرائع التى جاء فى كتب المالكية والحنابلة القول بسدها من هذا النوع .

موقف الفقهاء من الذرائع :

الواقع أن الفقهاء جميعا يأخذون بأصل الذرائع مع اختلاف فى مقدار الأخذ به وتباين فى طريقة الوصول إلى الحكم إذ المشاهد أن أحكام الفروع يعطى أكثر الفقهاء فيها الوسيلة حكم الغاية إذا تعينت الوسيلة طريقا لهذه الغاية . أما إذا لم تتعين طريقا لها فالمشهور عن الامام مالك أنها تعتبر أصلا للأحكام ويقرب منه فى ذلك الامام أحمد وتبعهما ابن تيمية وابن القيم .

يقول القرافى [(١)] : « مالك لم ينفرد بذلك على كل أحد يقول بها ولا خصوصية للمالكية بها إلا من حيث زيادتهم فيها والذرائع منها ما هو معتبر بالاجماع كالمنع من حفر الآبار فى طريق المسلمين وإلقاء السم فى طعامهم ، ومنها ما هو ملغى إجماعا كزراعة العنب فانها لا تمنع خشية الخمر وإن كانت وسيلة إلى المحرم ، ومنها ما هو مختلف فيه كبيوع الآجال ، فنحن لا نغتفر الذريعة فيها وخالفنا غيرنا . فمن باع سلعة بعشرة دنانير إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر ، فمالك ومعه أحمد يقولان إنه خرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة إلى آخر الشهر فهو ذريعة للربا ، وخالف فى ذلك الشافعى وأبو حنيفة ، بل إن المذهب الشافعى صريح فى أن كل عقد تؤخذ أحكامه من صيغته ومما لابسه واقترن به . ولذا فهو بنى أحكامه فى العقود على العبارة « الارادة الظاهرة » .

أما الظاهرية [(٢)] فانهم تبعا لعدم أخذهم بالرأى والاجتهاد عن طريق الذرائع من الرأى ينكرون الأخذ بها وإنما قصروها على الابتعاد عن الشبهات خشية الوقوع فى الحرام . والحق أن موقف الظاهرية هنا يتفق مع منهجهم فى التزامهم الأخذ بظواهر ألفاظ الأدلة .

---

(١) راجع الفروق للقرافى ، والموافقات للشاطبي جـ ٤ ص ١١٣ .

(٢) الأحكام لابن حزم جـ ٦ من أول الجزء صفحة ٧٤٥ مطبعة الامام

ويتلخص منشأ الخلاف بين الفقهاء في هذا ، أن المعتبر فى العقود الإرادة الظاهرة « العبارة » أو الارادة الباطنة « النية » فالشافعى يبنى الأحكام على الظاهر إذ الشريعة عنده ظاهرية تنظر إلى صور الأفعال ومادتها لا إلى بواعثها ومآلاتها التى لم يقم دليل عليها وإنما يؤاخذ على البواعث والغيبيات الله سبحانه ويقرب منه أبو حنيفة ويدخل هذا عنده تحت قاعدة « المعتبر فـى أوامر الله المعنى والمعتبر فى أمور العباد الاسم واللفظ »[1].

لكن الإمامين مالكا وأحمد ينظران عند الحكم على التصرف إلى المآل والباعث فمـن عقد عقدا ليصل به إلى أمر محرم لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق هذا العقد كما فى بيع العينة وزواج المحلل فانه فضلا عن كونه آثما فالعقد نفسه غير صحيح وقد ساق ابن القيم للاستدلال على وجهة النظر هذه تسعا وتسعين وجها وقال[2] : باب سد الذرائع أحد أرباع التكليف فانه أمر ونهى والأمر نوعان مقصود لنفسه ووسيلة إلى المقصود والنهى نوعان ما يكون المنهى عنه مفسدة فى نفسه وما يكون وسيلة إلى المفسدة فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين .

والحق أن ما ذهب إليه الامامان مالك وأحمد هو الذى يتفق مع حديث « إنما الأعمال بالنيات . . . » كما يتفق مع قاعدة الأمور بمقاصدها ، كما أنه أقرب إلى مقاصد الشريعة ، هذا وهناك صلة بين الحيل الشرعية وهذا الأصل قد بيناها فى موضعها[3] ، ونكتفى بما عرضنا مما يصور موقف الفقهاء من هذا الأصل ، ويبين بعض مناحى اختلاف المناهج الاجتهادية .

---

(١) راجع حاشية الحموى على الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٢٧ وهذا لا يتنافى مع قاعدة : أن العبرة بالمعانى لا بالألفاظ والمبانى اذ يراد هنا المدلول المستفاد من مجموع الألفاظ منضما بعضها الى بعض لا كل لفظ على حدة .

(٢) اعلام الموقعين جـ٣ ص ١٤٠/١٧٠ .

(٣) راجع لنا تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره ص ٢٦٩/٢٧١ الطبعة الثانية ، وراجع فى الموضوع نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامي للدكتور على حسن عبد القادر

المبحث الرابع
مصادر أخرى مختلف فيها

أولا – الاستقراء :

الاستقر اء فى اللغة التتبع ومعناه عند المناطقة الذين هم أصحاب هذا الاصطلاح تتبع الجزئيات المتشابهة لاستنباط أمر كلى منها ومثلوا له بقولهم : كل إنسان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ويقسمونه قسمين : تام وناقص ، والتام هو تتبع جميع الجزئيات وهو أمر يكاد لا يتحقق ، وناقص وهو تتبع غير مستوعب لجميع الجزئيات . ولهذا يعتبر الأصوليون والمناطقة دلالة الاستقراء دلالة ناقصة .

وينقل الأصوليون فى مصادر الأحكام أن الامام الشافعى اعتبر الاستقراء من أدلة الأحكام كالقياس والاستصحاب وغيرها من الأدلة النقلية ويقول الأسنوى الشافعى[1] : إن الاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم فى الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشىء قرآنا أى جمعته وضممته بعضه على بعض والسين فيه للطلب فلما كان المجتهد طالبا للأفراد جامعا لها لينظر هل هى متوافقة أو لا . عبر عن ذلك بالاستقراء ، وقد استدلوا بالاستقراء على امتناع التكليف بالممتنع لذاته .

يقول الآسنوى[2] : « وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكاليف فلم نجد فيها ما هو ممتنع بالذات » ويمكن أن يقال فى هذا الاستقراء إنه من النوع التام الذى يفيد القطع لضيق دائرته فان التكاليف محصورة .

لكن الأسنوى فى موضع آخر يقول[3] : إن الاستقراء لا يفيد القطع لجواز أن يكون حكم ما لم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرئ منها ، ونقل عن صاحب المحصول أنه أيضا لايفيد الظن على الأظهر وخالفه صاحب الحاصل فجزم بأنه يفيد الظن وتبعه البيضاوى على ذلك .

(١ ، ٢) جـ١ ص ١٢٠ .

(٣) جـ٣ ص ١٣٠ .

ثم يرتب الأسنوى على ذلك ترتيبا معقولا إذ يقول : وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها ، ويجب العمل به استدلالا بما روى عنه صلى الله عليه وسلم : « نحن نحكم بالظاهر[1] » ، ومثل لذلك باستعمال دليل الاستقراء عند الشافعية بما أورده بعضهم دليلا على عدم وجوب الوتر بأن الوتر يؤدى على الراحلة ، وكل ما يؤدى على الراحلة لايكون واجبا . أما المقدمة الأولى فبالاجماع ، وأما الثانية ، وهى كل ما يؤدى على الراحلة لا يكون واجبا فثبت باستقـراء وظائف اليوم والليلة من العبادة أداء وقضاء ، وإذا صحت المقدمتان ثبت ما يدعيه الشافعية من أن الوتر لا يكون واجبا[2] .

ويتجه ابن السبكى فى جمع الجوامع وشارحه المحلى إلى أنه إن كان الاستقراء تاما بكل الجزئيات إلا صورة النزاع فهو دليل قطعى فى إثبات الحكم عند أكثر العلماء ، وقيل ليس بقطعى لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها ولو على بعد ، وأجاب الجمهور بأن هذا الاحتمال منزل منزلة العدم ، وأما الناقص فانه ظنى فى صورة النزاع لاحتمال المخالفة .

وحكى السالمى صاحب طلعة الشمس فى أصول الأباضية بأن الاستقراء الناقص دليل ظنى اتفاقا وأما التام فانه مختلف فيه فقيل إنه قطعى ونسب هذا إلى الأكثر من العلماء وقيل ليس بقطعى لاحتمال مخالفة تلك الصورة لبقية الأفراد وإن كان بعيداً ، ورد ذلك الاحتمال بما أوردناه عن المحلى .

---

(١) لم نقف على هذا النص فيما بين أيدينا من مراجع .

(٢) ويمكن مناقشة المقدمة الأولى بأن القائلين بوجوب الوتر وهم الحنفية لا يعترفون بذلك فكيف تدعى الاجماع ، كما أن المقدمة الثانية غير مسلمة لأنها غير محددة المعالم فان الراحلة تكون فى الاقامة تارة وفى السفر تارة أخرى ، ومع القوة تارة ومع الضعف أخرى ولكل حكم لا يشترك فيه مع الآخر والصلوات المفروضة قد تؤدى على الراحلة فى بعض الظروف التي يثبت فيها الترخيص .

وقال الأسنوى : إن قيل الوتر كان واجبا على النبي ومع ذلك كان يصليه على الراحلة . فالجواب ما قاله القرافى : وهو أن النبي فعل ذلك فى السفر والوتر لم يكن واجبا عليه إلا فى الحضر . على أن هـذا الجـواب نفسـه ينبغي أن يكون محل مناقشة لحاجته الى الاستقراء والتتبع لإثبات أن النبي لم يكن يفعل ذلك الا فى السفر ويحتاج أيضا الى إثبات أن الوتر لم يكن واجبا إلا فـى الحضر . على أن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأن الاستقراء دليل عقلى له أهميته وأن الاستقراء إذا كثر فيه التتبع الى حد يوقع فى النفس الأطمئنان الى الحكم جاز الأخذ به والعمل بمقتضاه .

هذا ولم نر فيما بين أيدينا من كتب الأصول ما يخرج عمـــا أوردناه بل إن أكثر الكتب الأصولية لم تتعرض له إلا أننا نستطيع أن نستخدمه فى الانتفاع بتصوير مناهج المجتهدين فقد استعمله الشافعى عمليا فى تأييد قوله بعدم وجوب الوتر ، وقد مثل له الأباضية بالحكم فى أقصى مدة الحيض فان الاستقراء يدل على أن أغلب النساء لايزيد عندهن على عشرة أيام فيحكم بأن أكثر مدة الحيض فى كل النساء عشرة أيام استدلالا بذلك الاستقراء الناقص ، ويمكننا أن نمثل له بما روى عن السيدة عائشة من قولها إنه لا يمكث الولد فى بطن أمه أكثر من سنتين قدر فلكة مغزل . فانه مبنى على الاستقراء الأغلب[1].

ثانيا – الاستدلال :

قال الآمدى[2] : إن معناه فى اللغة استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد إلى الطريق ، وقد تتبعنا كتب الأصوليين فى تعريفه فانتهينا إلى أنهم يقصدون بالاستدلال اقامة الدليل على المطلوب فكأن السين والتاء زائدتان للمبالغة ويقول العضد[3] : إنه فى العرف العام يطلق على إفادة الدليل مطلقا ، وفى اصطلاح الأصوليين يبين الآمدى أنه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل نصا أو اجماعا أو قياسا أو غيره وهذا يلتقى مع ما أشرنا إليه فى بيان استعمالات المؤلفين ، ويطلق تارة على نوع خاص من أنواع الأدلة والمراد به الدليل الذى ليس نصا ولا اجماعا ولا قياسا[4] وبذلك عرفه الشوكانى[5] .

وقد قسمه الآمدى[6] إلى أقسام منها قولهم وجد السبب فثبت الحكم ، وقولهم

---

(١) راجع لنا أحكام الأسرة فى الاسلام جـ٢ الخاص بالطلاق ص ٢٦٨ وراجع لنا أيضا فى هذا الجنين والأحكام المتعلقة به فى الفقه الاسلامي من ص ١٤٠/١٧٦ .

(٢) الأحكام جـ٤ ص ١٦١ طبع دار الكتب .

(٣) فى شرحه لمختصر المنتهى جـ٢ ص ٣٨٠ .

(٤) وقد أضاف كل من ابن الحاجب فى مختصر المنتهى والعضد فى شرحه أن من الاصوليين من استبدل كلمة ولا قياسا بكلمة (ولا قياس علة) فيدخل فيه القياس بنفى الفارق وهو ما بينه السعد بأنه يجمع بين الأصل والفرع بنفى الفارق ، يسمى تنقيح المناط . ويدخل فيه قياس التلازم وهو إثبات أحد موجبي العلة بالآخر لتلازمهما و يسمى قياس الدلالة .

(٥) أرشاد الفحول ص ٢٣٦ .

(٦) الأحكام فى أصول الأحكام جـ٤ ص ١٦٢/١٧٣ طبع دار الكتب .

وجد المانع وفات الشرط فانتفى الحكم فهذا استدلال من حيث أن الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب ، ومنها نفى الحكم لانتفاء مداركه كقولهم الحكم يستدعى دليلا ولا دليل فلا حكم ، ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر .

وقد جعله بعض الأصوليين شاملا للاستصحاب وشرع من قبلنا قال ابن الحاجب[1] : إن الاستدلال ثلاثة أنواع : الأول تلازم بين الحكمين من غير تعيين علة ، والثانى الاستصحاب والثالث شرع من قبلنا .

وقال العضد : إن الحنفية أدخلت فى الاستدلال الاستحسان ، وإن المالكية أدخلت فيه المصالح المرسلة . ونفى قوم كون شرع من قبلنا داخلا فى الاستدلال ، كما نفى قوم دخول الاستصحاب ، وجاء مثل ذلك فى إرشاد الفحول .

والذى ينبغى التعويل عليه فى هذا المقام أن جوهر الاستدلال الأصولى لا يعدو أن يكون مجموعة أدلة غير النص والإجماع والقياس الأصولى ويختلف الأصوليون فى تحديدها . والجديد فى هذا المقام فيما يضاف إلى مناهج المجتهدين هو قولهم **وجد السبب فثبت الحكم** أو **وجد المانع فانتفى الحكم** يضاف إليه القياس المنطقى وهو القول المؤلَّف من مقدمات متى سلمت لزم عنها قول آخر ومن تتبع كتب الفقه فى الفروع المختلفة وجدهم كثيرا ما ينتهجون ذلك المسلك فى استنباط الأحكام ولا سيما فى مقام الجدل .

ثالثا – الأخذ بأقل ما قيل .

وهو ما إذا كان الأقل جزءا من الأكثر ولم نجد دليلا غيره ومثلوا له بدية الكتابى فان العلماء اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال : قيل إنها مثل دية المسلم . وقيل نصفها ، وقيل ثلثها ، فاختار الشافعى أنها ثلث دية المسلم بناء على أنها أقل ما قيل وذلك أخذا من اجتماع أمرين : الاجماع والبراءة الأصلية . أما الاجماع فان كل واحد من المختلفين يثبت هذا القدر ، وأما البراءة الأصلية

---

(١) فى شرحه لمختصر المنتهى جـ٢ ص ٣٨١ .

فانها تقتضى عدم وجوب الزيادة ، ويقول الشوكانى[1] : إن الأخذ بأقل ما قيل أثبته الشافعى وأبو بكر الباقلانى ، وحكى بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه . وبناء على هذه القاعدة قال الشافعى فى أقل الجزية أنه دينار .

ثم قال الشوكانى : إن ابن السمعانى قسم المسألة إلى قسمين أحدهما أن يكون ذلك فيما أصله البراءة فان كان الاختلاف فى وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى لموافقة براءة الذمة ، وإن كان الاختلاف فى قدره بعد الاتفاق على وجوبه كدية الذمى فقد اختلف أصحاب الشافعى فى ذلك فنهم من أخذ به ومنهم من لم يأخذ . الثانى : أن يكو مما هو ثابت فى الذمة كالجمعة التى اختلف العلماء فى عدد من تنعقد بهم فلا يكون الأخذ بالأقل دليلا لارتهان الذمة بها فلا تبرأ بالشك .

وقد ربط الشوكانى مسألة الأخذ بأخف ما قيل بهذه المسألة ، وقال إنهم يختلفون فبعضهم يأخذ بالأخف والبعض يأخذ بالأشق ، ثم انتهى إلى جانب الأخذ بالأخف لأن الدين يسر والشريعة سمحة .

رابعا – نفى الحكم لنفى الدليل :

اختلف الأصوليون فى أنه مصدر يترتب على التمسك به ترتيب بعض الأحكام الشرعية ، فيكون قاعدة ترجع إلى القول بأن كل ما لا دليل عليه لا يثبت حكمه شرعا ، أو لايكون قاعدة تترتب عليها أحكام ، ولهم فى ذلك عدة آراء .

الأول : أن النافى لا بد له من إقامة الدليل على النفى ، وبه قال الجمهور لأنه مدع والبينة على المدعى ، ولقوله تعالى[2] : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله » .

الثانى : أنه لا يحتاج إلى إقامة الدليل ؛ لأن الأصل فى الأشياء النفى ؛ فالنافى له أن يكتفى بالاستصحاب ، وقال الشوكانى[3] إنه مذهب قوى جدا .

---

(١) أرشاد الفحول ص ٢٤٤ وراجع فى الموضوع حاشية الأسنوى على المنهاج جـ٣ ص ١٣٢ .

(٢) سورة يونس آية ٣٩ .

(٣) ارشاد الفحول ص ٢٤٥ فما بعدها .

الثالث : أنه يحتاج إلى إقامة الدليل فى النفى العقلى دون الشرعى .

الرابع : أنه يحتاج إلى إقامة الدليل فى الأمر النظرى بخلاف الضرورى وهو اختيار الغزالى .

الخامس : أن النافى إن كان شاكا فى نفيه لم يحتج إلى دليل . وإن كان نفيا عن معرفة احتاج إلى ذلك .

وفى هذا النقل من الشوكانى نظر لأن الذى يقال بالنسبة للنافى وهو شاك إن من حقه أن يعدل إلى المقابل ولا يقال إنه لا يحتاج إلى دليل لأن الذى يوصف بعدم الاحتياج إلى دليل هو الأمر البديهى لا المشكوك فيه .

السادس : أن النافى إن نفى العلم عن نفسه فلا يلزمه الدليل ، وإن نفاه مطلقا كان محتاجا إلى الدليل .

السابع : إن ادعى لنفسه علما بالنفى احتاج إلى الدليل وإلا فلا .

الثامن : إذا قال لم أجد فيه دليلا بعد الفحص عنه وكان من أهل الاجتهاد لم يحتج إلى دليل وإلا احتاج .

ومن هذه الخلافات الكثيرة تستطيع أن تتصور كيف يكون اختلاف المناهج عند استنباط الأحكام ؛ فانه إذا كان هناك اختلاف على هذا الوجه فى مثل هذه الجزئية فما بالك بغيرها مما تكون دائرة الاجتهاد فيه أضيق ، واختلاف المجتهدين فيه أقل لأن معالمه أوضح وطريق الوصول فيه أيسر .

خامسا – الإباحة الأصلية :

هى فى عرف الأصوليين تنحصر فيما لم يرد فيه نص صراحة أو دلالة من الجزئيات ، ويطلق عليها بعض الأصوليين **البراءة الأصلية** .

وقد وقع خلاف بين الفقهاء والأئمة فى هذا النوع الذى لم يرد فيه دليل يخصه أو يخص نوعه ، فذهب جماعة من الفقهاء منهم بعض الشافعية ومحمد ابن عبد الحكم من المالكية ، ونسبه البعض إلى الجمهور إلى أن الأصل فيه الاباحة ، ويذهب الجمهور فيما هو متناقل عنهم إلى أن الأصل فى الأشياء الحظر والمنع ؛ إذ لا يعلم حكم الشىء إلا بدليل يخصه أو يخص نوعه ، وذهب

واحتج بقول الله تعالى[1] : « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » أى تفرقون به بين الحق والباطل وقوله تعالى[2] : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » أى من كل ما يلتبس على غيره وجه الحكم فيه .

وقد نقل الشوكانى عن الغزالى قوله : إنا لا نعُوِّل على كل قلب فرب قلب موسوس ينفى كل شىء ، ورب متساهل يطير إلى كل شىء ، فلا اعتبار بهذين القلبين ، وإنما الاعتبار بقلب العالم المدقق لدقائق الأحوال ، فهو المحك الذى يمتحن به دقائق الأمور .

ومن تتبع كتاب الاحياء للغزالى فى بحث خاصية القلب[3] وشرح عجائبه وموقفه من العلوم رأى أنه يعول تعويلا كبيرا على الإلهام الذى يحصل للصوفية الصادقين من طريق الرياضة والاتجاه الخالص إلى العبادة ، ومما أورده فى هذا المقام : « أن العلم الذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا .

ثم الواقع فى القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدرى العبد أنه كيف حصل ومن أين حصل ، والى ما يطلع معه العبد على السبب الذى استفاد منه ذلك وهو من شهادة الملك ، والأول يسمى إلهاما ونفثا فى الروع ، ويختص به الأولياء والأصفياء ، والثانى يسمى وحيا ويختص به الأنبياء .

وأما المكتسب بطريق الاستدلال فإنه يختص بالعلماء ، وأطال الغزالى فى تصوير ذلك ثم قال : إن الأنبياء والأولياء تكشَّف لهم الأمر وفاض على صدورهم لا بالعلم والدراسة بل بالزهد فى الدنيا وتفرغ القلب من شواغلها . وهو بحث طويل مستفيض نكتفى بالاشارة اليه .

* * *

هذه هى المصادر التشريعية التى أردنا أن نعرضها عرضا بالقدر الذى يبين مدى اختلاف الفقهاء واتفاقهم بالنسبة إلى اعتبارها ، ومدى أخذهم بالمصدر

(١) سورة الأنفال آية ٢٩
(٢) سورة الطلاق آية ٢
(٣) جـ٣ من أول الجزء .

ومكانته بين غيره من المصادر حتى يقف القارئ على صورة من الأسس الأصلية التى يقام عليها اختلاف المناهج الاجتهادية .

وإذا ما تصور القارئ ما بين المجتهدين من اختلاف داخلى عند الاستنباط من كل دليل على ما أشرنا إليه قبل عند الكلام على أسباب اختلاف الفقهاء وموقفهم من دلالات النصوص بأن كان اللفظ مشتركا أو مترددا بين الحقيقة والمجاز ، واختلافهم فى الترجيح والإهدار عند التعارض . واختلافهم فى إعمال النص باطلاقه أو تقييده ، وفى تخصيص اللفظ أو ابقائه على عمومه ، وفى مفاد الأمر ، وموقفهم من القياس والعلة وشروطها وأقسامها ومسالكها إلى غير ذلك مما أشرنا إليه قبل – لتبين القارئ من كل هذا أن مناهج الاجتهاد عند المجتهدين متباينة متعددة ، ذات أثر فعال فى الأحكام التى يستنبطونها مما ينتج عنها إيجاد ثروة فقهية واسعة ، والتيسير على الناس فى أمور حياتهم ومعاشهم .

وقبل أن نختتم هذا الباب ينبغى أن نشير إلى أننا وإن كنا قد قسمنا المصادر إلى نقلية وعقلية ، فان النظر إليها من زاوية قوتها يجعلنا نوجه إلى أن هذه الأدلة منها ما هو متفق عليه وهو الكتاب والسنة ، ومنها ما يكاد يكون محل اتفاق على أصله وهو الاجماع والقياس ، وما عدا ذلك مما ذكرنا فانه محل جدل وخلاف واسع فى الجملة ، على أننا نستطيع أن نقول إن تلك المصادر التى جرى فيها ذلك الاختلاف الواسع من توابع الأدلة الإجمالية الأصلية الأربعة ، وراجعة إليها وليست فى الحقيقة بأدلة مستقلة .

وبهذا نكون قد انتهينا من عرض القسم الأول الذى خصصناه للكلام عن الاختلافات الفقهية ، ومناهج المجتهدين فى المصادر .

وسنعرض بعد ذلك ما هدانا الله إلى كتابته فى القسم الثانى الذى نبدأ بـه الجزء الثانى عن الاجتهاد وما يتعلق به من بحوث .

الأشعرى وأبو بكر الصيرفى وبعض الشافعية إلى التوقف . وصرح الرازى فى المحصول بأن الأصل فى المنافع الإذن وفى المضار المنع .

وهناك ما يطلق عليه اسم **الإباحة الشرعية** ، وما يطلق عليه **اسم البراءة الشرعية** . ويفرق بينهما بأن الاباحة الشرعية ما ورد فيها دليل من الشارع يفيد استواء الفعل والترك ، وأما البراءة الشرعية فانها ما لم يصل إلينا فيها دليل يتحدد به نوع حكمه ولكن يحتمل أن يكون هناك دليل لم يصل إلينا . وكل منهما يختلف عن الإباحة الأصلية والبراءة الأصلية كما تبينت من أن كلا من الإباحة والبراءة الأصلية انتفى فيها الدليل .

ولم يختلف الأصوليون فى مفاد الإباحة الشرعية لقيام الدليل عليه على ما بيناه فى كتابنا عن نظرية الاباحة ، ولكنهم يختلفون فى البراءة الشرعية . فالشيعة يعتبرونها مطلقا بعد الفحص عن الدليل واليأس من الحصول عليه ، واستدلوا بقول الله تعالى[1] : « لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها » ، وفسروها بأن المراد الحكم الذى وصل إلى النفس وهذا يفيد نفى المؤاخذة بالحكم الذى لم يصل إليها ، كما استدلوا بما صحت روايته عندهم عن حريزة عن أبى عبدالله قال : قال رسول الله : « رفع عن أمتى تسعة : الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون وما لا يطيقون ، وما اضطروا عليه ، والحسد . والطيرة - أى التشاؤم - والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق بشفه . وقالوا إن هذا يفيد رفع الحكم الإلزامى فى حال الشك بمعنى رفع المؤخذة . . . وقد أطالوا فى الاستدلال[2] .

ويرى أهل السنة اعتبارها براءة عقلية وأن حجيتها مرسلة غير متوقفة على الفحص .

سادسا -- دلالة الالهام :

الواقع أن هذا الكلام مرجعه الصوفية . ويراد بالالهام شىء يقذفه الله

---

(١) سورة الطلاق آية ٧ .

(٢) راجع الأصول العامة لمحمد تقى الحكيم ٤٨١/٤٩٢ . وراجع لنا فى هذا نظرية الأباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ١٠١/١٠٤ . وأنظر أصول الفقه للخضرى ص ٤٢٤ . والآسنوى على المنهاج للبيضاوى جـ٣ ص ١١٨ .

فى قلب عبده الصالح نتيجة للجهاد النفسى والرياضة الروحية ، فتنعكس على القلب المعلومات التى يطمئن بها الرجل الصالح إلى معلومات معينة من عقائد وأحكام . والمحققون من الصوفية لا يقبلونه إلا إذا كان على وفق الدين وأحكام الشرع .

وينقل الشوكانى[1] أن الماوردى والرويانى حكيا فى حجية الإلهام خلافا وفرَّعا عليه اختيار عدم القول بالاجماع بغير دليل من الأدلة المعروفة كما يقع بالالهام ونحوه ، ونقل عن الزركشى فى البحر أن جماعة من المتأخرين اختاروا اعتماد الالهام ومن ذلك ما قيل فى أدلة القبلة ، واحتج شهاب الدين السهروردى الصوفى على الالهام بقوله تعالى[2] : « وأوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه » كما نقل الشوكانى عن الإمام الغزالى تعليقا على قول النبى صلى الله عليه وسلم « استفت قلبك وإن افتاك الناس[3] » أنه قال « إن استفتاء القلب هو حيث أباح المفتى أما حيث حرم فيجب الامتناع » .

وفى نظرنا أن الأدق أن يقال : إن موضع استفتاء القلب هو إذا لم يكن هناك إلزام شرعى لا بالفعل ولا بالحظر ، ولعل الغزالى استعمل الإباحة عنوانا لما لم يكن فيه تقييد باحدى الناحيتين « وعبر بالمفتى باعتباره أنه يصور الشريعة لمن يقلده فى افتائه فهو مصدر لـه » .

ثم نقل الشوكانى عن الغزالى أن الاعتبار بقلب العالم الموفق فى جميع الأحوال ، فهو المحك الذى يمتحن به حقائق الأمور ، وقال أبو على التميمى فى كتابه التذكرة فى أصول الدين : ذهب بعض الصوفية إلى أن المعارف تقع اضطرارا للعباد على سبيل الإلهام بحكم وعد الله سبحانه بشرط التقوى ،

---

(١) ارشاد الفحول ص ٢٤٨/٢٤٩ .

(٢) سورة القصص آية ٧ .

(٣) روى البخارى فى التاريخ واحمد عن واصبة بن معبد « استفت نفسك وإن أفتاك المفتون ونقل العزيزى عن العلقمي أنه حسن » قال : وهو الصحيح . السراج المنير جـ١ ص ٢٠٨ . وروى أحمد فى مسنده عن أبى ثعلبة الخشني ورجاله ثقات « البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب والأثم ما لم تسكن اليه النفس ولم يطمئن اليه القلب وإن أفتاك المفتون » الجامع الصغير جـ٢ ص ١٥١ .

الجزء الثانى
الاجتهاد ومناهج الفقهاء فى الأحكام الفقهية والعقائدية



القسم الثانى
الاجتهاد وما يتعلق به من بحوث

هذا القسم ثلاثة أبواب :

الباب الأول : **الاجتهاد وحجية الحكم الاجتهادى**

الباب الثانى : **أنواع الاجتهاد وأطواره ومراتبه**

الباب الثالث : **التقليد والتلفيق وتتبع الرخص**

الباب الأول
الاجتهاد وحجيّة الحكم الاجتهادي

يتكون هذا الباب من ثلاثة فصول :

الفصل الأول : **الاجتهاد وما يسوغ فيه ، والاجتهاد من الرسول**

الفصل الثانى : **المجتهد وتجزؤ الاجتهاد**

الفصل الثالث : **مدى إصابة المجتهد للحق ، ومدى حجية الحكم الاجتهادى**

الفصل الأول

الاجتهاد وما يسوغ فيه

سنتناول هذا الفصل فى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : الاجتهاد وحكمه والفرق بينه وبين القياس والرأى

المبحث الثانى : ما يجوز فيه الاجتهاد وما لا يجوز فيه

المبحث الثالث : اجتهاد الرسول وصحبه فى عصر التشريع .

المبحث الأول

الاجتهاد وحكمه والفرق بينه وبين القياس والرأى

الاجتهاد فى اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقة والطاقة . وينقل الشوكانى[1] عن صاحب المحصول أن الاجتهاد فى اللغة عبارة عن استفراغ الوسع فى أى فعل . فانه يقال : استفرغ وسعه فى حمل الثقيل . ولا يقال استفرغ وسعه فى حمل النواة . ولما كان الاجتهاد هو الطريق الموصل إلى استنباط الأحكام من أدلتها اعتبره الأصوليون من مباحث علم الأصول باعتباره ذيلا للأدلة[2] . ولذا فان موضوع الاجتهاد كتب عنه كثير من الفقهاء فى كتب الفروع . كما كتب عنه الأصوليون فى كتب الأصول .

وقد اختلف الفقهاء فى التعريف **بالاجتهاد** بمفهومه العام . فمنهم من عرفه : أنه بذل الجهد[3] فى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بالنظر المؤدى إليها .

---

(١) ارشاد الفحول ص ٢٥٠ .

(٢) راجع لنا مباحث الحكم عند الأصوليين فى التمهيد .

(٣) معنى بذل الجهد كما يقول ابن عابدين فى حاشيته على الدر المختار جـ٤ ص ٣٣٦ أن يحس المجتهد من نفسه العجز عن المزيد عن ما بذله . ولذا قالوا : إن الاجتهاد لا يكون الا فيما فيه كلفة ، وراجع فى تعريف الاجتهاد الأحكام للآمدى جـ٣ ص ٢٠٤ وغيره من كتب الأصول عند الحنفية والمتكلمين . وأنظر الأحكام لابن حزم جـ٥ ص ١١٥٥ وأنظر فى أصول الشيعة الأصول العامة للفقه المقارن لمحمد تقى الحكيم ص ٥٦٣ فما بعدها . وأصول الاستنباط للسيد على تقى الحيدرى ص ٢٤٨ فما بعدها الطبعة الثانية ، وطلعة الشمس البهية فى أصول الإباضية جـ٢ . وارشاد الفحول للشوكانى الزيدى . وأنظر اعلام الموقعين جـ٢ ص ١٦٨ حتى ص ٢٧٤ فقد تكلم فيها عن التقليد والاجتهاد .

ومنهم من قال : هو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه قال ابن السمعانى : هو أليق بكلام الفقهاء . ومنهم من أخذ الظن فى تعريفه لأنه لا اجتهاد فى قطعيات فعرفه بأنه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى ، ومن هؤلاء كل من الآمدى ، والحِلى ، وابن الحاجب .

ويعرفه أحد فقهاء الشيعة[1] بأنه ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية ، أو الوظائف العملية شرعية أو عقلية . ونستطيع أن ننتهى إلى تعريفه بأنه استنفاذ الطاقة للوصول إلى الحكم من مصدره الشرعى .

والاجتهاد الآن بالنسبة للقضاء ، يطلق على المسلك الذى يتبعه القضاة فى أحكامهم سواء منها ما يتعلق بنصوص القانون أم باستنباط الحكم الواجب تطبيقه عند عدم النص ، وإن كان هذا مجاله ضعيفا فى بلادنا التى لها قوانين مدونة فانه فى انكلترا له أهمية عملية كبرى لأنه ليس لها قانون مدون جامع ، وإنما يتقيد الحاكم باجتهاد المحاكم العليا التى تتقيد بدورها باجتهادها السابق ، وهذه الاجتهادات فى الواقع تمثل العرف العام[2] .

وإذا كان الامام الشافعى فى رسالته يجعل الاجتهاد بمعناه الخاص مرادفا للقياس ويقول[3] : إنهما اسمان لمعنى واحد ، فإننا نطمئن فى هذا المقام إلى ما قاله أبو بكر الرازى فيما ينقله عنه الشوكانى من أن الاجتهاد يقع على ثلاثة معان :

أحدها : القياس الشرعى لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب فذلك كان طريقه الاجتهاد ، وهذا يتصل بالاجتهاد بالمفهوم الخاص .

ثانيها : ما يغلب فى الظن من غير علة كالاجتهاد فى الوقت والقبلة والتقويم وهذا بعيد عن وظائف المجتهدين وعن الاجتهاد الأصولى .

ثالثها : الاستدلال بالأصول . وهذا هو الاجتهاد الذى نعنيه هنا أى بالمفهوم العـــام .

---

(١) محمد تقى الحكيم فى كتابه الأصول العامة صفحة ٥٦٣ ، وقد استنبطه من مصباح الأصول .

(٢) أنظر فى هذا المعنى فلسفة التشريع الاسلامى لصبحى محمصانى ص ١٤٤ الطبعة الثانية سنة ٢٩٥٢

(٣) الرسالة ص ٤٧٧ مطبعة مصر .

ويقول أستاذنا الشيخ السنهورى : إن القول فى دين الله وفى شرائع الأحكام بمجرد استحسان العقل ، وما يقدره العقل من المصلحة من غير استناد إلى دليل لايكون اجتهادا فقهيا وما هو إلا قول بالهوى والتشهى . . . وما كان اجتهاد السلف الصالح إلا فيما بين أيديهم من نصوص القرآن والسنة . وإذا قرر أحدهم حكما فانما يقرر ما هداه إليه فهمه وما رأى أنه حكم الله .

حكم الاجتهاد التكليفى[1]

الاجتهاد **واجب** بالنسبة لمن توافرت فيهم شروط الاجتهاد – التى سنبينها بعد – **فليزمه** أن يستنبط أحكام ما يجد من مسائل ويقع من حوادث يراد معرفة حكم الله فيها سواء كان ذلك لنفسه أم لغيره بحيث إذا لم يفعل كان آثما إلا إذا قام به غيره من أهل الاجتهاد فيسقط عنه التكليف لاندفاع الحاجة – هذا بالنسبة لما يخص غيره . أما بالنسبة له فالاجتهاد واجب وجوبا عينيا إذ لا يجوز للمجتهد أن يعمل برأى غيره .

وقالو : إنه **يندب** افتراض المسائل قبل حدوثها . واستنباط حكمها حتى يمكن مواجهة الأحداث والاحتياط للنوازل ، وقد كان هذا مسلك فقهاء الرأى والحنفية منهم خاصة ، خلافا لفقهاء مدرسة الحجاز والمدنيين منهم خاصة فانهم كانوا يكرهون افتراض المسائل على ما هو مبين فى موضعه من الكتاب .

ويكون الاجتهاد **حراما** إذا كان فى مقابلة نص قطعى أو اجماع ثابت بطريق التواتر ، كما يكون حراما إذا كان صادرا ممن هم ليسوا من أهل الاجتهاد . أو كان نتيجة التشهى والغرض ، وإن كان فى الواقع شىء من ذلك لا يسمى اجتهادا .

ويدل على وجوب الاجتهاد قول الله تعالى : « **فاعتبروا يا أولى الأبصار**[2] » **وقوله** : « **فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول**[3] » فقد أمر سبحانه من

---

(١) راجع مسلم الثبوت وشارحه جـ٢ ص ٣٦٢/٣٦٣ المطبوع مع المستصفى .

(٢) سورة الحشر آية ٢ .

(٣) سورة النساء آية ٥٩ .

هو أهل للتفهم والتأمل بالاعتبار ، وقال المفسرون فى تفسير الآية الأولى : إنها تفيد وجوب الاجتهاد على من هم أهل له ، وقالوا بالنسبة للآية الثانية : إن المقصود بقوله : فان تنازعتم فى شيء أى ما لم يرد به نص من الله ورسوله يجب طاعته ، ومعنى رده إلى الله ورسوله أن ينظر المجتهدون فى الكتاب والسنة الأحكام المعللة فيستنبطون الحكم على أساسها ، وهذه سبيل الاجتهاد فلا بد إذاً من وجود علماء يجب عليهم الاجتهاد .

كما يدل على وجوبه ما روى من قول الرسول عليه السلام : « اجتهدوا فكل ميسَّر لما خلق له إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر[1] » ، فقد أمرنا صلوات الله عليه بالاجتهاد والأمر يفيد الوجوب بالنسبة لمن هو أهل له[2] .

ويدل أيضا ما حدث من اجتهاد الصحابة فى عهد الرسول ، وبأمر منه فى حضرته وغيبته ، وإن لم يكن للتشريع مصدر فى عصر التنزيل سوى الكتاب والسنة وما سنبينه فى موضعه ، ويدل على وجوب الاجتهاد ما حدث فى عصر الخلفاء والصحابة والتابعين ومَن بعدهم من الاجتهاد فى النوازل التى لم يرد فيها نص ، كما اجتهدوا فى دائرة تفسير النص وتفهم دلالته .

ويدل أيضا أن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية ولا بد لما يجدّ على مر الزمن من معرفة حكم الله فيه ما دام التشريع الاسلامى باقيا ما بقيت الحياة وخوطب به الناس جميعا فى كل عصر ومكان .

وينقل الشوكانى[3] عن بعض العلماء أن الاجتهاد فى حق العلماء على ثلاثة أضرب : فرض عين ، وفرض كفاية ، وندب ، فالأول على حالين : اجتهاد فى حق نفسه عند نزول الحادث ، والثانى اجتهاد فيما تعين عليه الحكم فيه فان ضاق فرض الحادثة كان على الفور وإلا كان على التراخى ، الضرب الثانى

(١) أنظر البخارى فى الاعتصام ومسلم وأبو داود فى أقضية والنسائى وابن ماجه فى أحكام وأحمد فى مسنده جـ ٤ وأنظر أيضا البخارى فى التفسير والأدب والقدر والتوحيد ومسلم والترمذى فى القدر وأبو داود فى السنة وابن ماجه فى المقدمة وأحمد فى مسنده جـ ١ .

(٢) على تفصيل بينـاه فى موضعه من كتابنا الأمر فى نصوص التشريع الاسلامي ودلالته على الأحكام .

(٣) ارشاد الفحول ص ٢٥١ .

على حالين : أحدهما إذا نزلت بالمستفتى حادثة فاستفتى أحد العلماء توجه الفرض على جميعهم وأخصهم بمعرفتها من خص بالسؤال عنها . فان أجاب هو أو غيره من أهل الاجتهاد سقط الفرض وإلا أثموا جميعا . والثانى أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين فى النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فأيهما تفرد بالحكم فيه سقط فرضه عنهما . الضرب الثالث على حالين أيضا أحدهما فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل يسبق إلى معرفة حكمه قبل نزوله . الثانى أن يستفتيه أحد فى واقعة قبل نزولها .

الفرق بين الاجتهاد والقياس

مجال الاجتهاد فى الواقع هو ما يعرض من الوقائع سواء أكانت منصوصا على حكمها بنص ظنى الثبوت أو الدلالة أم غير منصوص عليه . فالاجتهاد فيما فيه نص ظنى يتحقق بتفهم ذلك النص والوصول إلى المراد منه ومعرفة ما إذا كان النص خاصا أو عاما ، ثم هل العام باق على عمومه أو مخصص . ومعرفة ما إذا كان مطلقا أم مقيدا وهل المطلق باق على إطلاقه أو دخله التقييد . كما يكون بالتحقق من ثبوت النص ونسبته للرسول صلى الله عليه وسلم والتثبت من سند النقل والنظر فى حال الرواة .

والاجتهاد فيما لا نص فيه بالاستدلال على حكمه بالقياس والاستحسان أو لمرعاة المصلحة المرسلة أو بأى دليل من الأدلة التى نصبها الشارع للوصول إلى حكم ما لانص فيه ، وهذا النوع المجال فيه واسع وهو ما يسمى بالاجتهاد بالرأى .

أما مجال القياس فهو الوقائع التى لا نص على حكمها إذا تحققت شروطه ، وبذا نستطيع أن نتبين أن القياس مصدر من مصادر الاجتهاد وطريق من طرقه ، كما نستطيع أيضا القول بأن الاجتهاد أعم من القياس . فكلما وجد القياس وجد الاجتهاد ولا عكس ، إذ قد يتحقق الاجتهاد فى الأحكام التى سندها نص ظنى أو قاعدة كلية . ومع هذا فقد يسمى القياس باسم الاجتهاد فى بعض الإطلاقات .

ومن الفروق بين الاجتهاد والقياس أن القياس لايكون فى مسائل العبادات

والحدود والكفارات كما يذهب إلى ذلك الحنفية[1] من القائلين بالقياس بينما يجوز أن يجرى الاجتهاد فيها كما يجوز أن يجرى فى غيرها من غير خلاف

الفرق بين الاجتهاد والرأى :

عرفنا الاجتهاد وبينا خواصه ، أما الرأى وهو فى اللغة بمعنى العلم والفهم فقد أكثر الصحابة ومن بعدهم التابعون من استعمال الرأى وفزعوا إليه عندما كانت تعرض لهم الحوادث التى لا نص فيها ، ولا شك أن الاجتهاد بالرأى أعم من القياس وأوسع دائرة وأعظم أثرا فهو يرجع إلى أنواع كثيرة فقد ينحل إلى قياس جلى أو خفى وقد ينحل إلى غير ذلك من أنواع الأدلة التى عرفت فيما بعد بأسماء أصولية اصطلاحية كالمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان[2] .

غير أن مدلول الرأي كان عند الصحابة أوسع من ذلك ويكاد يكون مرادفا للاجتهاد لأنه يشمل عندهم تفسير النص وبيان وجه الدلالة منها ، كما يشمل الاجتهاد بالأمارات الأخرى ، ومن استعمال الرأى فى تفسير النصوص قول أبى بكر رضى الله عنه حينما سئل عن الكلالة فى قوله تعالى[3] : « وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة . . . » قال : أقول فيها برأيى الكلالة ما عدا الوالد والولد . ومنه قول زيد بن ثابت حينما أفتى بأن نصيب الأم عند اجتماع الأبوين وأحد الزوجين دون وجود فرع وارث ولا جمع من الإخوة : هو ثلث ما يرثه الأبوان لا ثلث التركة . وقد نظر فى قول الله تعالى[4] : « فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث » وفهم أن المراد هو ثلث الباقى وقال : أقول فيها

---

(١) منهج المالكية والشافعية جواز القياس فى الحدود والكفارات إذا عقل المعنى ويجيزه المالكية أيضا فى فروع العبادات إذا اقتضت المصلحة ذلك ، يقول القرافى فى شرح تنقيح الفصول ص ١٨٢ « الأدلة الدالة على القياس لم تفرق بين مصلحة ومصلحة ، ومصلحة أصل العبادة إما أعظم من مصلحة الفرع أو مثلها . . . » وانظر الأحكام للآمدى جـ٣ ص ١٣٦ والتقرير والتحبير جـ٢ ص ٢٤١ ويقول الباجى كما ينقل الزركشى فى البحر المحيط « مخطوط » : إذا ثبت أن القياس دليل شرعى فانه يصح أن يثبت به الحدود والكفارات والمقدرات .

(٢) أنظر فى هذا المعنى نشأة الفقه الاجتهادى وأطواره لأستاذنا الشيخ السايس الكتاب التاسع من سلسلة البحوث الاسلامية التي يصدرها مجمع البحوث .

(٣) سورة النساء آية ١٢ .

(٤) سورة النساء آية ١١ .

برأيي . . .

ويرى ابن القيم[1] أن تفسير النصوص هذا من الرأى المحمود[2].

ثم أطلقت كلمة رأى بعد ذلك على ما يقابل النصوص التى اختصت بكلمة علم ، ثم نجد من الأصوليين من يفسر الرأي بالقياس وحده ، ومنهم من يجعله شاملا كافة ما يقابل الكتاب والسنة والاجماع . والرأى بهذا المفهوم الأخير يكون أخص من الاجتهاد إذ هو نوع منه ، وهو ما قلنا إنهم سموه الاجتهاد بالرأى فى مقابلة الاجتهاد فى دائرة تفسير النص ، ويكون المراد بالرأى التعقل والتفكير بوسيلة من الوسائل التى أرشد الشرع إلى الاهتداء بها فى استنباط حكم ما لا نص فيه ، أما الاجتهاد فيشمل استنباط الحكم من النص الظنى ، كما يشمل الاجتهاد للتوفيق بين النصوص المتعارضة فى الظاهر ، كما يشمل الاجتهاد بالرأى الذى قلناه .

ولما كان الرأى يعتمد على أن الشريعة معقولة المعنى كان مجاله الغالب فى الأمور العادية التى يقصد منها تحقيق مصالح دنيوية ، أما ما لايدرك لها معنى خاص كأصول العبادات فان الشأن فيها الاتباع لا إعمال الرأى[3].

وإذا كان الاجتهاد بصفة عامة ليس موضع خلاف فى اعتباره واللجوء إليه فان الأخذ بالرأى يعارضه النظّام والشيعة الجعفرية إذ ينكرونه عقلا ، كما ينكر الظاهرية وقوعه شرعا وإن أجازوه عقلا ، ولهذا نجد الظاهرية ينكرون أصل التعليل وينكرون القياس وسائر وجوه الرأى الأخرى[4].

---

(١) اعلام الموقعين جـ١ ص ٨٢ .

(٢) ولا يتعارض مع ذلك ما ورد من آثار تنهى عن تفسير القرآن بالرأى اذ النهي منصب على ما لا يعلم تفسيره الا من طريق النقل من نحو مشكل القرآن ومتشابهه ، كما يحمل هذا النهي أيضا على تفسير القرآن طبق الميول والأهواء ، ويتحمل أيضا أبعاد من ليس أهلا له حتى لا يجترئ الناس على القول فى الدين بلا علم . أنظر نشأة الفقه الاجتهادى وأطواره لأستاذنا الشيخ السايس ص ٦٦ ، ورسالة الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية للدكتور خليفة بابكر ص ٦٣ فما بعدها مقدمة لكلية الشريعة سنة ١٩٧٢ .

(٣) الموافقات للشاطبي جـ٢ ص ٢٢٣ .

(٤) أنظر تفصيل ذلك فى رسالة الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية للدكتور خليفة بابكر الحسن المقدمة لكلية الشريعة من صفحة ٢٠/٤٧ .

المبحث الثاني

ما يجوز فيه الاجتهاد وما لا يجوز فيه

الاجتهاد عامل ضرورى فى تاريخ نشوء التشريع إذ هو الواسطة لاستنباط الأحكام من أدلتها الشرعية منقولة كانت أو معقولة ومن المعلوم أن الله سبحانه وتعالى فى كل مسألة حكما وأن الكثير من الأحكام مسكوت عنها ، وقد نصب أمارات ومهد طرقا للدلالة عليها ، وأن بعض الأحكام قد ورد بها نص قاطع أو عرفت من الدين بالضرورة أو كانت محل إجماع المسلمين فلا يمكن الخروج عنها .

وبناء على هذا نتبين أن الأحكام الشرعية ليست كلها محلا للاجتهاد وأن هناك أحكاما لا مجال للاجتهاد فيها ، وأحكاما تكون محلا للاجتهاد ، وهذا هو ما أفردنا هذا المبحث لبيانه .

أما ما لا يسوغ فيه الاجتهاد فهو :

١ - الأحكام التى ورد فيها نص قطعى الثبوت والدلالة من الكتاب أو السنة المتواترة كافتراض الصلاة والصوم والزكاة والحج وحل البيع والزواج ، والحث على الوفاء بالعقود ، وأن للذكر مثل حظ الأنثيين فى الميراث عند تساويهما فى الدرجة ، وإرثهما بالتعصيب ، وأن الأب يحجب الإخوة والأخوات ، ومثل حرمة الربا وحرمة الزنا وأكل أموال الناس بالباطل ، وهكذا من كل حكم لازم اتباعه ، ولا يجوز النظر فيه ومخالفته ولا يتغير فى أصله بتغير البيئة واختلاف العصر .

وكذلك المقدرات الشرعية التى لا مجال للرأى فيها وثبتت بالسنة المتواترة وذلك كأعداد الركعات ومواقيت الصلاة وبعض مناسك الحج .

وكذلك كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة فان مثل هذه الأمور لا مجال للنظر فيها ، ولا بد أن يكون مصدر تحديدها وبيانها من الشارع ، وإنما قيدنا كونها لا يسوغ فيها الاجتهاد بأن يكون طريق ثبوتها متواترا وإلا لو كان طريق ثبوتها أخبار آحاد لكان مجالا لبحث سند الخبر وطريق وصوله إلى المجتهد ، وهل يعمل به إذا تعارض مع القياس ، واذا كان منقطع السند .

٢ - وكذلك لايسوغ الاجتهاد أيضا فيما ورد فيه إجماع سابق حتى مع عدم ورود نص قطعى فيه كبطلان زواج المسلمة بغير المسلم ، وتوريث الجدات السدس ، وجواز عقد الاستصناع . غير أنه يجب على المجتهد أولا قبل أن يستبعد الموضوع عن مجال الاجتهاد أن يتأكد من انعقاد الاجماع حقيقة ، وأنه وصل إلينا بطريق يفيد اليقين لا مجرد الظن .

وأما ما يسوغ فيه الاجتهاد فهو :

١ - ما ورد فيه نص ظنى الثبوت والدلالة معا ويكون الاجتهاد فى هذا من ناحية السند وصحة ثبوته ، وطريق وصوله ومن ناحية دلالة النص على الحكم المطلوب استنتاجه فينظر المجتهد فيه من جهة دلالته قوة وضعفا ، ومن جهة عمومه أو خصوصه إلى غير ذلك مما سبق الاشارة إليه .

٢ - ما ورد فيه نص ظنى الثبوت قطعى الدلالة ، وهو لا يكون فى القرآن كما عرفت وإنما يكون فى السنة،والاجتهاد فيه يكون من ناحية السند وصحة الحديث ونسبته للرسول صلى الله عليه وسلم .

٣ - ما ورد فيه نص قطعى الثبوت ظنى الدلالة ، وهذا كمايكون فى السنة يكون فى القرآن ومجال الا جتهاد هنا قاصر على ناحية الدلالة فقط أى ما يتضمنه النص من أحكام وما يفيده من مفاهيم .

وهذه الأمور الثلاثة مجال الاجتهاد فيها محدود بدائرة النص فلا يصح للمجتهد أن يخرج باجتهاده عن احتمالات النص ما دام قد ثبت لـه .

٤ - ما لم يرد فيه نص ولا إجماع ولم يعلم من الدين بالضرورة وهو الذى قلنا عنه إنه اجتهاد بالرأى ، ووظيفة المجتهد فيه أن يسلك مسلك القياس أو الاستحسان أو الاستصحاب وما إلى ذلك مما تختلف فيه أنظار المجتهدين ؛ ولذا فإن مجال الاجتهاد فيه أوسع .

ولا شك أن هذه الأشياء مما تختلف فيها أنظار الباحثين اختلافا بينا ، ولا سيما اجتهادهم فيما لانص فيه ولا إجماع مما يطلق عليه أنه اجتهاد بالرأى على ما ذكرنا ، ومن أجل هذا اختلفت الأحكام فى المسألة الواحدة تبعا لاختلاف مسالك المجتهدين وتفاوت أنظارهم فيها .

ومن الطبيعى ألا يكون الاجتهاد على نحو واحد لاختلاف مسالكه ، فالاختلاف الفقهى نتيجة ضرورية لابد منها ما دامت الأفهام متفاوتة ، وهذا لا يعيب التشريع بل يدل على مرونته .

ولهذا فإن الأئمة اختلفوا فى الأحكام والفتاوى ، وكان هذا الاختلاف نفسه مصدر ثروة تشريعية ونظريات متعددة ، ويؤيد هذا المعنى ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال[1] : « اختلاف أمتى رحمة » وما روى أنه قال : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » - وقد سبق الاشاره اليه - ، وينقل الشاطبى[2] : أن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه قال : ما أحب أن أصحاب محمد لا يختلفون ، لأن الرأى لو كان واحدا لكان الناس فى ضيق ، وإنهم أئمة يقتدى بهم . فلو أخذ أحد بقول أحد لكان سنة .

وقد خلف لنا الفقهاء الأوائل من الرعيل الأول تراثا عظيما من الأحكام الشرعية التى استنبطوها باجتهاداتهم الفقهية ، وبالنظر فى هذه الأحكام ، المأثورة عنهم نجدها على نوعين[3] :

١ - أحكام مستقرة ثابتة لا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأحو ل والأزمان.

٢ - أحكام جزئية روعيت فيها مصالح الناس وأعرافهم .

وإذا كانت المصالح تختلف باختلاف الظروف والأحوال وكانت أعراف الناس مختلفة ومتبدلة وجب أن نقول :إن تلك الأحكام التى بنيت على متطلبات عصر أو قضى بها عرف خاص لا يصح أن تؤخذ قانونا دائما وشريعة ثابتة تطبق حتى مع اختلاف وجه المصلحة وتغير العرف .

والاختلاف الناشىء عن الاجتهاد فى الفقه الاسلامى أمر مألوف بين جميع الباحثين ، وحتى بين القضاة الذين يطبقون أحكام القوانين فإنهم كثيرا ما يختلفون فى فهم بعض هذه المواد وتطبيقها لعدم قطعية دلالتها على الأحكام ، واحتمال عباراتها أكثر من مفهوم . أما إذا كان نص المادة واضحا فى دلالته ، ولا يفيد

---

(١) الأحكام للآمدى جـ٤ ص ٢٠٣ وقد سبق الاشارة اليه .

(٢) الموافقات جـ٤ ص ٤١ فما بعدها .

(٣) نشأة الفقه الاجتهادى للسايس .

أكثر من مفهوم واحد فانه يكون قطعى الثبوت والدلالة . وعلى هذا فلا مجال لاجتهاد القضاة فيه ، ولا مجال بالتالى للاختلاف حوله .

المجتهد مظهر لحكم الله وليس مشرعا : —

ومع سوغ الاجتهاد فيما ذكر فان التشريع الاسلامى بمعنى سن الأحكام وإنشائها لم يكن إلا فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعن طريق الوحى حتى فيما كان مظهره اجتهاد منه أو من أصحابه فى عهده ففى حياته وضعت القواعد الكلية وأنشئت الأحكام ، وبيّن مجملها ، وقيد مطلقها ، وخصص عامها ، ونسخ منها ما اقتضت حكمة الله أن ينسخ ، ونص على علة ما شرع جزئيا ليأخذ حكم الكلى وليمكن تطبيق ذلك الحكم على ما يحدث من قبيل ذلك الجزئى فى كل مكان وزمان .

ومن المقرر أن شريعة الله التى جاء بها محمد صلوات الله عليه قد اكتمل بناؤها قبل انتقال حاملها ومبلغها إلى الرفيق الأعلى ، يقول جل شأنه « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا » ، وأن ما حدث من اجتهاد فيما يسوغ فيه الاجتهاد من بعد الرسول وحتى الآن ؛ فانه ليس من قبيل الإنشاء والتشريع ، وإنما هو من قبيل الإظهار والتطبيق ، والكشف عن حكم الله من ظواهر النصوص إذا كان محل الحكم مما تتناوله تلك النصوص ، أو من معقول النص إن كان للحكم علة مصرح بها أو مستنبطة ، أو بتنزيل الوقائع على القواعد العامة المأخوذة من الأدلة المتفرقة فى القرآن والسنة .

فالله سبحانه شرع لكل فعل من أفعال الناس حكما ، وجعل لهذه الأحكام أدلة تؤخذ منها بطريق النقل أو بالاستعانة بالعقل لأن الاستدلال بالمنقولات كما يقول الشاطبى[1] لا بد فيه من النظر ، كما أن الرأى لا يعتبر إلا إذا استند إلى النقل . فأساس التشريع كله هى النصوص ولذا فان الاسلام خاطب العقول وجعلها مناط التكاليف وفتح لها المجال لتكون أداة للتدبر ، من أجل ذلك حث الاسلام على العلم والتعلم في أول آية من آيات القرآن نزولا ولعن كاتم العلم .

فالمجتهد فى الفقه الاسلامى ليس من وظيفته التشريع أبدا إذ الحكم كله

(١) الموافقات جـ٣ ص ٤١ .

لله ، وإن كان عمل المجتهد فى ظاهره أنه تشريع . لأن حكم الله غير ظاهر لكنه في حقيقته أنه يبذل كل ما فى وسعه للتعرف عليه والوصول إليه . وهو يختلف عن التشريع فى القوانين الوضعية ، إذ أن السلطة التشريعية لها سلطة انشاء القوانين وتشريع الأحكام الملزمة ولها الحرية فى الغائها وتعديلها حسب ما تتطلبه المصلحة ، أما المجتهد فى الفقه الاسلامى فهو فوق أنه كاشف ومظهر فقط . فان حكمه الاجتهادى لايلزم الكافة . ولا يملك الغاءه والعدول عنه أو التعديل فيه إلا إذا ظهر له من واقع النصوص والقواعد العامة والمبادئ الكلية أن الصواب فى غير ما انتهى إليه . أو أن حكم الله الذى يحقق مصالح الناس يختلف تبعا لاختلاف الظروف .

المبحث الثالث

اجتهاد الرسول وصحبه في عصر التشريع

الرسول صلوات الله وسلامه عليه إنسان بأكمل معانى الانسانية ، وكم حرص أن ينبه الناس إلى أن اختيار الله له لا يسمو به إلى أن تصير له قدسية تخرجه عن بشريته .

يروى أن رجلا دخل عليه يوما يرجف خوفا وهمَّ بالوقوع على قدميه فقال له الرسول فيما رواه ابن ماجة فى باب الأطعمة : رويدك يا هذا . إنما أنا بشر . أنا ابن امرأة أعرابية كانت تأكل القديد .

وروى البخارى عن عمر بن الخطاب أنه سمع النبى يقول : لا تطرونى كما أطرت النصارى ابن مريم فانما أنا عبده فقولوا : عبدالله ورسوله .

وروى الجماعة عن أم سلمة أنه قال : إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم أن يكون الحن بحجته من بعض فأقضى بنحو مما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما اقطع له قطعة من النار . وفى رواية لابى داود : إنما أقضى بينكم برأيى فيما لم ينزل على فيه[1].

---

(١) أنظر البخارى فى حيل وصلاة ومظالم وأحكام ومسلم فى أقضية وفضائل وبر ، وأبو داود فى طهارة وأقضية والترمذى فى صلاة وأحكام ، والنسائى فى قضاء وسهو ، وابن ماجه فى رهون وإقامة وأحكام المعجم .

وكثيرا ما كرر أنه بشر[١] حتى لا يجعل لقوله وعمله العصمة فى كل تصرف وقول من عنده فيؤول أمره فى نظر الناس إلى ما آل إليه أمر عيسى من قبل . لكنه صلوات الله عليه فيما وراء الرسالة كان إنسانا فله العصمة فيما أرسل به للناس من قِبل الله من وحى متلوّ وغير متلوّ ، وله حكم الإنسان المجتهد فيما أفتى به من قول أو فعل غير ذلك .

فالرسو ل إذا أضيف إلى الخلق كان فى السِّماكيْن وكان الجميع يدب على سطح هذه الغبراء ، وإذا أضيف إلى ربه صاحب الفضل عليه كان بشرا ككل البشر[٢] .

والاجتهاد مظهر من مظاهر الإنسانية فى الرسول ، ولم يشأ الله أن يخرجه عن طبيعة الانسان وخصائصه والله تعالى قادر على ذلك لكنه جلت قدرته أراد للناس رسولا من أنفسهم فلا يتحول بالرسالة من إنسان إلى مَلَك أو إلى ما فوق مرتبة الرسـول والمَلَك يقول الله سبحانه[٣] : « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » .

وما دام الرسول بشرا وله عقل ناضج وفكر سليم فانه قادر على الاجتهاد ، ومن شأن المجتهد أن يصيب ويخطىء وفي الصحيحين البخاري ومسلم عن أبي موسى الأشعرى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول : اللهم اغفر لى خطيئتى وجهلى وما أنت أعلم به منى . اللهم اغفر لى خطئى وعمدى وهزلى وجدى وكل ذلك عندي اللهم اغفر لى ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت انت المقدم وأنت المؤخر وأنت على كل شىء قدير[٤]

وقد قال فيما رواه مسلم والنسائى عن رافع بن خديج : إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشىء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشىء من رأيى فانما أنا بشر – وكان ذلك بمناسبة ما قاله في تأبير النخل – أخطىء وأصيب » .

قال القاضى عياض[٥] « وأما أحواله صلى الله عليه وسلم فى أمور الدنيا فقد يعتقد الشىء منها على وجه ويظهر خلافه .

(١) المرجع السابق .
(٢) اجتهاد الرسول لعبد الجليل عيسى من ٢١/١٢ .
(٣) سورة آل عمران آية ١٤٤ .
(٤) شرح الشفا جـ٤ ص ٢٦٥ فما بعدها .
(٥) المرجع السابق ص ٤٠/٣٧

لكن بعض الأصوليين كالجبائى وابنه أبى هاشم منع الاجتهاد عن الأنبياء لقول الله تعالى[1] : « وما ينطق عن الهوى » وليس فى الآية ما يدل على المدعى[2]. ومع هذا فجمهور الفقهاء والأصوليين على أن الرسول يجتهد وأنه عرضة للخطأ وإن كان لايقر عليه .

يقول ابن حزم : قد يقع من الأنبياء قصد الشيء يريدون به وجه الله فيوافق خلاف مراد الله تعالى وأنه تعالى لا يقرهم على شيء من هذا أصلا وربما عاتبهم على ذلك بالكلام كما فعل مع نبينا فى أمر زينب بنت جحش »[3] . . .

وبمثل ذلك قال ابن تيمية وابن خلدون[4] والكمال بن الهمام[5] . وقد جمع صاحب كتاب اجتهاد الرسول صورا كثيرة من اجتهاداته صلى الله عليه وسلم[6].

هذا وقد بينا قبل أن مصدر التشريع هو الرسول عليه السلام بما يوحى إليه من ربه ليبلغه كما أنزل إليه من ربه بلفظه ومعناه وهو القرآن أو بما عرفه من ربه وصاغه بلفظ من عنده وهو السنة ليبين للناس ما نزل إليهم ، فهو صلوات الله عليه فى كل هذا لا ينطق عن الهوى ان هو إلا وحى يوحى ، ولا يمنع من هذا أن الوحى جاء فى بعض الأحكام مؤيدا لما تعارف عليه العرب إذ العرف فيها لا يعتبر المصدر التشريعى ، وإنما مصدرها الوحى الذى أقرها وجاء بها[7] ، وقلنا إن التشريع الاسلامى بمعنى سن الأحكام وإنشائها لم يكن إلا فى حياة الرسول وعن طريق الوحى حتى فيما كان مظهره إجتهاد منه ومن أصحابه . ولا يتنافى هذا أبدا مع القول بأن الرسول عليه السلام كان مأذونا بالاجتهاد وأنه اجتهد فعلا ، بل وأذن لأصحابه فى عهده وفى حضرته أحيانا بالاجتهاد ، وأنه أقرهم على كثير من اجتهاداتهم .

---

(١) سورة النجم آية ٣ .

(٢) الفصل فى الملل والأهواء جـ٤ ص ٢

(٣) جـ٢ ص ٢٨٣ طبع سنة ١٣٢٦ .

(٤) المقدمة ص ٤٦٧ .

(٥) التحرير للكمال بن الهمام والتيسير عليه .

(٦) اجتهاد الرسول لعبد الجليل عيسى من ص ١٥٩/٧١ .

(٧) نظره عامة فى تاريخ الفقه الاسلامي للدكتور على حسن عبد القادر .

وذلك لأن الوحي كما يقرر ابن ملك[1] « الوحي نوعان : ظاهر وباطن ، فالظاهر ثلاثة أنواع : الأول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمع الرسول بعد علمه بآية قاطعة أنه الملك نازل بالوحي من الله ، والقرآن من هذا القبيل يقول الله تعالى[2] : « قل نزله روح القدس من ربك بالحق » ، الثانى : ما ثبت عنده عليه السلام باشارة الملك من غير بيان الكلام وإلى هذا النوع أشار الرسول عليه السلام بقوله : « إن روح القدس نفث فى روعى أن نفسا لن تموت دون أن تستكمل رزقها . فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية الله فإن الله تعالى لا يُنال ما عنده إلا بطاعته[3]. الثالث : ما ظهر وتبدى لقلبه عليه السلام بلا شبهة بالهام من الله بأن أراه بنور من عنده أى بسبب نور فى قلبه من عند الله لتحكم بين الناس بما أراك الله .

والباطن من الوحى : ما ينال بالاجتهاد والتأمل فى الأحكام المنصوصة فسمى الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار أن الله يقره عليه ما دام موافقا للحق ، والأشعرية وأكثر المعتزلة والمتكلمين يأبون على الرسول الاجتهاد ، وعندنا – أى الحنفية – هو مأمور بالانتظار فيما لم يوح إليه فيه ثم يعمل الرأى بعد فوات مدة الانتظار وهى مقدرة بخوف فوات الغرض ، ولا فرق بين الاجتهاد فى أمر الحرب وبينه فى حوادث الأحكام بعد انقضاء مدة الانتظار إلا أنه عليه السلام معصوم من القرار على الخطأ واجتهاد النبى كالإلهام ، وهو القذف فى القلب من غير نظر أو استدلال .

ومن هذا يبين أن اجتهاد الرسول فى الأحكام التى لم يوح بها محل اختلاف بين علماء المسلمين ، ففريق من الأشعرية وأكثر المعتزلة والمتكلمين – يرى أن الرسول لا يجوز له أن يجتهد فيما لم يوح به من الأحكام العملية المتعلقة بالحل والحرمة وأجازه آخرون – وهم علماء الحديث وعلماء الأصول والمروى عن أبى يوسف الحنفى ، وقد أجازه الشافعى دون قطع بحصوله .

---

(١) شرح المنار لابن ملك منقول باختصار من ص ٧٢٨/٧٣٢ .

(٢) سورة النحل آية ١٠٢ .

(٣) رواه أبو نعيم فى الحلية عن أبي إمامة الباهلى . ونقل العزيزى أنه حسن لغيره ؛ أنظر الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ١ ص ٥٠٢ .

والراجح عند الفقهاء[1] أنه يجوز للرسول أن يجتهد فيما لم يرد فيه وحى فى الحروب وفى الأحكام الشرعية[2]. ومع هذا فالرسول عليه السلام معصوم من الإقرار على الخطأ لأنه لو أخطأ ناقضه الوحى وبين له وجه الصواب، وإن أصاب أقره.

وفى هذا يقول الآمدى: «اختلفوا فى أن النبى عليه السلام هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه؟ فقال أحمد بن حنبل والقاضى أبو يوسف إنه كان متعبدا به، وقال أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم: إنه لم يكن متعبدا به. وجوز الشافعى فى رسالته ذلك من غير قطع، وبه قال بعض أصحاب الشافعى، والقاضى عبد الجبار، وأبو الحسن البصرى، ومن الناس من قال: إنه كان له الاجتهاد فى أمور الحروب دون الأحكام الشرعية قال: والمختار جواز ذلك عقلا ووقوعه سمعا، وأطال فى الاستدلال والمناقشة[3].

ثم قال: والقائلون بجواز اجتهاده صلى الله عليه وسلم اختلفوا فى جواز الخطأ عليه فى اجتهاده، فذهب بعض أصحابنا – الشافعية – إلى المنع من ذلك، وذهب أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث والجبائى وجماعة من المعتزلة إلى جوازه لكن بشرط أن لا يقر عليه. وهو المختار، وأطال فى الاستدلال والمناقشة[4].

ويقول الغزالى: اختلفوا فى النبى عليه السلام هل يجوز له الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه . . . ، والمختار جواز تعبده بذلك. ثم قال: ومنهم من جوز عليه الخطأ ولكن لا يقر عليه. ثم قال: وقد قال بالوقوع قوم وأنكره آخرون وتوقف فيه فريق ثالث، وهو الأصح فانه لم يثبت فيه قاطع. وساق الأدلة

---

(١) راجع الأحكام للآمدى جـ٤ ص ٢٢٢ وحاشية الرهاوى على المنار ص ٧٢٩ . مسلم الثبوت مطبوع بهامش المستصفى جـ٢ ص ٣٦٦ والتقرير والتحبير جـ٣ ص ٢٩٦ . كشف الاسرار جـ٣ ص ٩٢٦ والمستصفى جـ٢ ص ٣٥٥ . حاشية الأسنوى على المنهاج جـ٤ ص ٢٣٥ . ارشاد الفحول للشوكانى ص ٢٥٧ . اجتهاد الرسول للشيخ عبد الجليل عيسى سنة ١٩٦٩ دار البيان بالكويت .

(٢) حاشية الرهاوى المصرى على شرح المنار ص ٧٣١ .

(٣) الأحكام جـ٤ ص ٢٣٥/٢٢٢ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٩٧/٢٩٠ .

وناقشها [1].

ويقول صاحب مسلم الثبوت وشارحه : هل كان يجوز له عليه الصلاة والسلام الاجتهاد فى الأحكام وهو فى حقه القياس فقط - لا معرفة المنصوصات لأن المرادات منها واضحة عنده ولا تعارض عنده - فمنعه الأشاعرة وأكثر المعتزلة وجوزه الأكثر ، وإذا جاز فهل كان متعبدا به ؟ فالأكثر قالوا : نعم . لكن عند الحنفية بعد انتظار الوحى إلى خوف فوت الحادثة لأن اليقين لا يترك عند إمكانه فان أقر عليه صار كالنص قطعا [2].

خلاصة الآراء وأدلتها بالنسبة لاجتهاد الرسول :

ولا ينبغى لنا ونحن بصدد مناهج الاجتهاد أن نطيل الكلام ، فى هذا ، وإنما ننتهى إلى أن الاجتهاد الفقهى بالنسبة للرسول فيه آراء ثلاثة : **جائز** ، **وواقع فعلاً** ، وقيل إن الرسول **مأمور بالانتظار** فيما لم ينزل فيه وحى .

فاذا خاف فوت الغرض عمل باجتهاده ، ويرى ابن حزم الظاهرى وبعض الفقهاء **عدم جواز الاجتهاد** منه صلى الله عليه وسلم فى الأحكام الفقهية .

أما اجتهاده فيما هو مباح من أمور المسلمين ؛ وفيما هو من أمور الدنيا ومكايد الحرب **وفى تطبيق حكم الله** فيما يعرض عليه فلا حرج فيه ، وهذا الاجتهاد فى التطبيق لا فى التشريع ويسمى عند الأصوليين « تنقيح المناط » [3] .

وأما اجتهاده للتعرف على مفهوم النص فانه لا يتوجه بالنسبة له صلوات الله عليه لأن المراد من النص بيّن له ، بل هو بسنته الذى يبينه للناس ، وبالتالى فانه لا ينشأ فى نفسه تعارض بين النصوص حتى يحتاج إلى اجتهاد يدفع به ذلك التعارض الظاهر [4].

وقد يكون من المستحسن هنا أن نشير إلى خلاصة ما استدل به كل فريق : أما المجيزون دون قيد فقد استدلوا بقوله تعالى [5] : « فاعتبروا يا أولى الأبصار »

(١) المستصفى جـ٢ ص ٣٥٥/٣٥٦ .

(٢) جـ٢ ص ٢٦٦ .

(٣) راجع لنا تاريخ التشريع الاسلامي ونظرته للأموال والعقود من صفحة ٩٣/٩٩ الطبعة الثانية .

(٤) أرشاد الفحول ص ٢٥٧ ، التقرير والتحبير جـ٣ ص ٢٩٤ .

(٥) سورة الحشر آية ٢ .

والرسول عليه السلام داخل فى هذا العموم فضلا عن أنه أفضل الناس بصيرة ، واستدلوا من ناحية العقل بأن الاجتهاد فيه كلفة ومشقة تقتضى زيادة الأجر والثواب ، فوق ما فيه من شحذ الذهن وإعمال الفكر .

وإذا كان الغزالى يتفق مع جمهور الأصوليين فى جواز الاجتهاد بالنسبة له صلى الله عليه وسلم فانه توقف بالنسبة لوقوعه فعلا .

أما الحنفية فيرون أن عدم نزول الوحى بعد الانتظار ووجود المقتضى دليل على الإذن له بالاجتهاد كى لا تفوت الحادثة ويسمون هذا بالوحى الباطن على ما نقلنا عنهم قبل .

أما المانعون فمنهم من منعه فى الأحكام الشرعية فقط ، ومنهم من منعه فيما عدا أمور الحرب واستدلوا فى جملتهم بقوله تعالى[1] : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » وقالوا ما دام الرسول لا ينطق إلا عن وحى فيكون الوحى هو مصدر الأحكام : وقالوا : إن الاجتهاد يفيد حكما ظنيا تجوز مخالفته وهذا منتفٍ بالنسبة للرسول .

ونجد القرافى يحصر الخلاف حول اجتهاد الرسول عليه السلام فيما يتعلق بالفتوى فقط فقد نقل عنه الآسنوى[2] « ومحل الخلاف على ما حصره القرافى فى شرح المحصول فى الفتاوى » لكن هذا الحصر لايشهد له استدلال المختلفين . إذ أنه وإن كان الواضح أن ما يتعلق بالرسالة لا مجال للاجتهاد فيه اتفاقا ، وأن ما يتعلق بأمور الدنيا الخالصة لا جدال فى أنه يرى فيه برأيه وخبرته فان الخلاف بين الفقهاء فى اجتهاد الرسول لم يقف عند الفتيا وإنما شمل غيرها من الأمور الأخرى .

ما نراه بالنسبة لاجتهاد الرسول : —

والذى ننتهى إليه أن الرسول عليه السلام أذن بالاجتهاد ، واجتهد فعلا فى مواطن كثيرة من أمور الحرب والقضاء ومن الأحكام الشرعية ، وأنه

(١) سورة النجم آية ٣ .

(٢) حاشية الآسنوى على المنهاج للبيضاوى جـ ٤ ص ٥٣٢ .

أذن لأصحابه بالاجتهاد على ما أشرنا وعلى ما ذهب إليه أكثر الأصوليين[1].

اجتهاد الصحابة فى عصر الرسول : —

يقول الآمدى فى ذلك « واختلفوا فى جواز الاجتهاد لمن عاصره » . فذهب الأكثرون إلى جوازه عقلا ومنع منه الأقلون ، ثم اختلف القائلون بالجواز فى ثلاثة أمور : الأول — منهم من جوز ذلك للقضاة والولاة فى غيبته دون حضوره ، ومنهم من جوزه مطلقا . الثانى — أن منهم من قال : بجواز ذلك مطلقا إذا لم يوجد من ذلك مانع ، ومنهم من قال : لا يكتفى فى ذلك بمجرد عدم المنع بل لابد من الأذن فى ذلك ، ومنهم من قال : السكوت عنه مع العلم بوقوعه كاف . الثالث اختلفوا فى وقوع التعبد به سمعا فمنهم من قال : إنه كان متعبدا به ، ومنهم من توقف فى ذلك مطلقا كالجبائى ، ومنهم من توقف فى حق من حضر دون من غاب كالقاضى عبد الجبار ، قال الآمدى : والمختار جواز ذلك مطلقا وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظنا لا قطعا « وأطال فى الاستدلال والمناقشة »[2].

ويقول الغزالى[3] : « وكذلك — يجوز — اجتهاد غيره — فى عهده عندنا . . » ويقول صاحب مسلم الثبوت وشارحه : قالت طائفة لا يجوز اجتهاد غيره فى عصره ومختار الأكثر الجواز مطلقا ، وقيل بشرط الغيبة للقضاء . وقيل بالأذن يجوز . وإذا جاز ففى الوقوع مذاهب : الأول : نعم مطلقا حضرة وغيبة لكن ظنا ، واختاره الآمدى وابن الحاجب الثانى : لا يقع وعليه الجبائى وابنه على المشهور ، والثالث : وقع فى الغائب بدليل قصة معاذ وعليه الأكثر الرابع الوقف مطلقا . وقيل الوقف إلا فيمن غاب . ثم قال : والحق أن ترك اليقين إلى محتمل الخطأ مختارا مما يأباه العقل إلا لضرورة مانعة من السؤال

---

(١) وخالف فى ذلك أبو على الجبائى وابنه ، ومنعه الغزالى بالنسبة لمن كان فى حضرة الرسول ، ومنهم من أجازه بإذن سابق : راجع المستصفى جـ٢ ص ٣٥٤ ، إرشاد الفحول ص ٢٥٦ . وأنظر جملة من الأمثلة الدالة على اجتهاداته صلى الله عليه وسلم وإذنه لأصحابه بالاجتهاد فى « اجتهاد الرسول » لعبد الجليل عيسى من ص ٧١ الى آخر الكتاب صفحة ١٨٧ .

(٢) الأحكام جـ٤ ص ٢٣٥/٢٣٨ .

(٣) المستصفى جـ٢ ص ٣٥٥ .

كالغائب البعيد أو للأذن من الرسول بالحكم كتحكيم سعد بن معاذ فى بنى قريظة [(١)].

وقد حدثتنا كتب السيرة عن اجتهادات كثيرة متنوعة للرسول ، وأخرى من الصحابة فى غيبته وفى حضرته ، وعلى كل فقد كان الاجتهاد فى عهد الرسول محدودا فى نفسه ولم يتجاوز الحقوق الخاصة ولم يخرج عن المسائل الحربية وقضايا الأفراد إلا قليلا ، ومن يتتبع أحاديث الأحكام وأسبابها يجد أن أحكام الرسول الاجتهادية التى لم يلهم فيها من الله كانت إجابة عن استفتاء أو فصلا فى خصومه أو إجابة عن سؤال وهذه أحكام نبوية صرفة بمعانيها وعباراتها لا يقره الله عليها إلا إن كانت صوابا .

وأياما كان فمن الثابت أنه لايوجد حكم تشريعى فى هذا العهد إلا ومصدره الوحى ابتداء أو انتهاء ، ولم يقل أحد غير ذلك ، وإننا قبل أن نسرد بعضا منها ينبغى أن نبين الحكمة من اجتهاده واجتهاد أصحابه وفائدة ذلك ما دام مرد الأمر فى اجتهادهم إلى اقرار الوحى ، وإقرار الرسول لهم عن طريق الوحى ، مما يعطى لهذا الاجتهاد أخيرا بعد الاقرار حكم السنة ، كما نشير بكلمة عابرة إلى قابلية تصرفات الرسول للاجتهاد .

أولا – فائدة الاجتهاد فى عصر الرسالة :

انتهينا إلى أن الاجتهاد فى عصر الرسول لم يكن بذاته مصدرا تشريعيا [(٢)]. لكن فائدته مع ذلك ذات أثر كبير فهو بمثابة البيان والارشاد للصحابة والفقهاء من بعدهم إلى طريق الاستنباط وإرجاع الجزئيات إلى قواعدها الكلية لوجود العلة فيها خصوصا أن نصوص التشريع الاسلامى لم تأت بأحكام تفصيلية لكل الأمور ، وإنما جاءت فى الغالب بالقواعد الكلية مع أنه تشريع عام وخالد ، فكان لابد من الاستنباط والاجتهاد والبحث عن العلة فى الأحكام المعللة ، ومن المصلحة أن يتعودوا هذا فى وجوده ، وأن يقدموا عليه من غير أن يهابوا ذلك .

---

(١) جـ٢ ص ٢٧٦/٢٧٤ .

(٢) لكن جاء فى كتاب المدخل الى علم أصول الفقه للدكتور معروف الدواليبي ص ١١ طبع مطبعة الجامعة السورية سنة ١٩٤٩ أن الرسول قد جعل الاجتهاد أصلا ثالثا للأحكام فى عصره .

ثانيا – قابلية تصرفاته عليه السلام للاجتهاد :

كانت تصرفات الرسول التشريعية دائرة بين الرسالة والفتيا والقضاء والامامة ، ومن الواضح أن الرسالة أعم من الفتيا إذ هى تعنى التبليغ عن الله فى كل شيء .

أما الفتيا فهى إخباره عن الله تعالى بما يجده فى الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى ، ولذا فان الرسالة حيث هى رسالة قد لا تقبل النسخ أحيانا إن كانت أخبارا ، وقد تقبله إن كانت متضمنة لحكم شرعى ، أما الفتيا فانها تتضمن دائما حكما شرعيا ولذا فانها تقبل النسخ .

وأما تصرفه بالقضاء فهو مجرد تطبيق لحكم الله فى الواقعة المعروضة عليه ، ومرتب على وقائع الدعوى وما يقدم فيها من إثبات ، ولهذا فان الرسول عليه السلام قال : « إنما أنا بشر مثلكم وانكم تختصمون إلى فلعل بعضكم أن يكون الحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هى قطعة من النار فليأخذها أو يتركها»[1] .

وأما تصرفه بالأمامة فهو من قبيل معالجة أمور السياسة العامة فى الخلائق وضبط معاقد المصالح ودرء المفاسد وقمع الجناة وقتل الطغاة وتوطين العباد فى البلاد[2] .

ومع هذا فهناك أمور اختلف الفقهاء فى اعتبار تصرفه صلى الله عليه وسلم فيها أيكون من قبيل الأمامة أم من قبيل الفتيا ومن ذلك قوله : فيما رواه أبو قتادة قال : خرجنا مع رسول الله يوم حنين فلما التقينا كانت للمسلمين جولة . قال : فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستدرت إليه حتى أتيته من ورائه فضربته على حبل عاتقه وأقبل علىّ فضمّنى ضمّةً وجدت فيها ريح الموت ثم أدركه الموت فأرسلنى ، فلحقت عمر بن الخطاب فقال : ما للناس ؟ !

---

(١) رواه الشيخان وأحمد والنسائى والترمذى وأبو داود وابن ماجه عن أم سلمة . الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ٢ ص ٤٤ .

(٢) أنظر فى هذا الموضوع الأحكام فى تمييز الفتاوى من الأحكام للقرافى ص ٢٣/٢٤ .

فقلت : أمر الله . ثم إن الناس رجعوا وجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : من قتل قتيلا له عليه بينته فله سلبه .

قال : فقمت فقلت من يشهد لى ثم جلست وكررت ذلك للمرة الثالثة . فقمت .

فقال رسول الله مالك يا أبا قتادة ! ! فقصصت عليه القصة .

فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله سلبُ ذلك القتيل عندى فأرضه من حقه .

فقال أبو بكر الصديق : لا هاالله . إذاً لا يعمد إلى أسدٍ من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه . فقال رسول الله ! صدق فأعطه إياه فأعطانى . قال : فبعت الدرع . . . »

وعن أنس أن النبى قال يوم حنين : من قتل رجلا فله سلبه فقتل أبو طلحة عشرين رجلا وأخذ أسلابهم[(١)].

فقد اعتبره الامام مالك أنه تصرف منه باعتباره إماما فقضى بأنه لا يجوز لأحد أن ينفرد بسلب إلا باذن من الامام ، بينما يرى الشافعى أن هذا التصرف من قبيل الفتيا ، وعلى هذا فان المحارب فى سبيل الله يستحق سلب من قتله دون توقف على إذن الامام .

ومن هذا أيضا قوله عليه السلام : « من أحيا أرضا ميتة فهى له وليس لعرق ظالم حق[(٢)] » فقد فهم أبو حنيفة أن ذلك التصرف من قبيل الإمامه ، وأيد وجهة نظره بما روى من أنه قال : . . . إلا بطيب من نفس إمامه » . ولذا فانه اشترط لاحياء الموات الإذن السابق من الامام ، بينما يرى مالك والشافعى ومن وافقهما أن هذا من قبيل الفتيا فلا حاجة لاشتراط إذن الامام للتملك بالاحياء[(٣)].

---

(١) نيل الأوطار جـ٧ ص ٢٧٦/٢٧٧ ورواه الشيخان وأبو داود والترمذى عن أبى قتادة كما رواه أحمد فى مسنده وأبو داود عن أنس . ورواه احمد وابن ماجه عن سمره قال : ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : من قتل كافرا فله سلبه   أنظر الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ٣ ص ٣٥٢ .

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذى والضياء عن سعيد بن زيد . وقال الترمذى : إنه حديث غريب وروى احمد والنسائى وابن حبان أيضا عن جابر باسناد صحيح من أحيا أرضا ميتة فله فيها أجر وما أكلته العافيه منها فهو له صدقة ، راجع الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ٣ ص ٢٩٩/٣٠٠ .

(٣) على ما بيناه فى كتابنا الفقه الاسلامى . وفى كتابنا الاباحة عند الاصوليين والفقهاء .

صور من الاجتهاد فى عصر الرسول : —

أما عن صور اجتهاداته صلى الله عليه وسلم ، وصور اجتهاد أصحابه فى عصره فهى كثيرة ، وقد أشرنا إلى بعضها قبل ، وذكرنا الكثير منها فى كتابنا المدخل للفقه الاسلامى وغيره ، وإننا سنعرض هنا بعضا منها حتى لا نخرج بهذا عن موضوعنا الأصلى .

١ — **حكم الظهار** : جاءت خولة بنت ثعلبة تسأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن حكم الظهار وقد قال لها زوجها أوس بن الصامت أنت على كظهر أمي . فقال لها : حرمت عليه . وقد كان ذلك هو حكمه فى الجاهلية ولم يرد فيه حكم جديد ، فجادلته قائلة إنه لم يذكر طلاقا وهو أبو ولدى وأحب الناس إلى ! فقال : ما أراك إلا قد حرمت عليه ، فقالت : أشكو إلى الله فاقتى وحزنى فسمع الله شكواها ونزل قوله جل شأنه[1] : « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها . . . . الآيات » وبين أن الظهار ليس طلاقا وإنما تجب فيه كفارة تحرير رقبة أو صوم شهرين أو اطعام ستين مسكينا[2] وقد سبق الاشارة إلى ذلك .

٢ — **طريق اعلان وقت الصلاة** :

يقول الشوكانى : كان تشريع الآذان عند قدوم المسلمين المدينة لما ثبت عند البخارى ومسلم والترمذى وقال : حسن صحيح، والنسائى من حديث ابن عمر قال : كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة وليس ينادى بها أحد فتكلموا يوما فى ذلك فقال بعضهم : اتخذوا ناقوسا مثل ناقوس النصارى وقال بعضهم : اتخذوا قرنا مثل قرن اليهود قال : فقال عمر : الا تبعثوا رجلا ينادى بالصلاة ؟ فقال رسول الله يا بلال . قم فنادى بالصلاة[3] .

وروى الامام مالك فى الموطأ عن يحيى بن سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد أن يتخذ خشبتين يضرب بهما ليجتمع الناس للصلاة . فلما

---

(١) أول سورة المجادلة أنظر فى كتب التفسير سبب النزول .

(٢) على ما بيناه فى كتابنا أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الثاني ص ١٧٣ .

(٣) نيل الأرطار جـ٢ ص ٣٥ .

قص عليه عبدالله بن زيد الأنصارى أنه رأى فى منامه الاعلان عن وقت الصلاة بالآذان أمر رسول الله بالآذان . ولو كان اتخاذ الخشبتين وضربهما للاعلان عن وقت الصلاة طريقه الوحى لما ساغ له صلى الله عليه وسلم أن يعدل عنه لرؤيا رآها عبدالله بن زيد ولقول عمر بن الخطاب .

٤ ومن اجتهادات الصحابة باذن من الرسول نفسه ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لعمرو بن العاص يوما أحكم فى هذه القضية فقال عمرو : أجتهد وأنت حاضر ؟ ! قال : نعم إن أصبت فلك أجران وان أخطات فلك أجر – وقد سبق الاشارة إليه – .

وهذا معاذ بن جبل وقد بعثه الرسو ل الى احدى الجهات ليعلم أهلها ويقوم ببعض الأمر فيهم وقال له : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : أقض بما فى كتاب الله . قال : فان لم يكن فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فان لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيى لا آلو « فسر الرسول من ذلك وقال : الحمد لله أن وفق رسول رسول الله لما يرضى الله ورسوله [١] .

وروى البخارى فى صحيحه أن رجلا جاء إلى عمر بن الخطاب فقال : انى أجنبت فلم أصب الماء فقال عمار بن ياسر – وكان حاضرا – لعمر : أما تذكر أنا كنا فى سفر أنا وأنت وأجنبنا فأما أنت فلم تصل وأما أنا فتمعكت فصليت فذكرت ذلك للنبى فقال : انما كان يكفيك هكذا . فضرب النبى بكفيه الأرض ونفخ فيهما ثم مسح وجهه وكفيه » .

وروى الدارقطنى كما ينقل عنه الشوكانى [٢] عن عمار قال : اجتنبت فلم أصب الماء فتمعكت . وفى رواية فتمرغت . فى الصعيد وصليت فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال : إنما يكفيك هكذا . وضرب بكفيه ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه متفق عليه .

---

(١) رواه أبو داود فى أقضيته والترمذى والحاكم والنسائى فى قضاء وابن ماجه فى مناسك والدارمى فى المقدمة وأحمد فى مسنده جـ ١ .

(٢) نيل الأوطار جـ ١ ص ٣١٠ .

الفصل الثانى

المجتهد وتجزؤ الاجتهاد

يتكون هذا الفصل من مبحثين :

المبحث الأول : المجتهد وما يشترط فيه

المبحث الثانى : تجزؤ الاجتهاد

المبحث الأول

المجتهد وما يشترط فيه

المجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعى ، ولا بد أن تكون له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام الشرعية من مآخذها ، وعلى هذا فان من له دراية بالأحكام الشرعية من غير أن يكون له قدرة على استنباطها من الأدلة لا يسمى مجتهدا ولا فقيها ، وإن كان الفقهاء اصطلحوا أخيرا على اعتباره فقيها تمشيا مع العرف . كما أن الذى يقوم بتطبيق الأحكام على الحوادث والجزئيات دون أن تكون له قدرة على استنباطها من أدلتها لا يسمى مجتهدا » .

والظاهر من كلام الأصوليين أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد ، ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق[1] قبل التوسع فى معنى الفقيه يقول الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع[2] « والفقيه المجتهد لأن كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر » .

والمجتهد نوعان : **مجتهد مطلق** يفتى فى جميع الأحكام كالأئمة والصحابة من قبلهم **ومجتهد فى حكم أو أحكام خاصة**[3] دون أن تكون له قدرة على الاجتهاد فى كل ما يطلب منه .

والمجتهد باطلاق يشترط فيه عدة شروط أجملها الآمدى فى قوله[4] : المجتهد له شرطان : الأول أن يعلم وجود الرب وصفاته حتى يتصور منه التكليف ،

---

(١) راجع التقرير والتحبير لابن أمير الحاج على التحرير لابن الهمام جـ ٣ ص ٢٩١ .

(٢) جـ ٢ ص ٣٨٤

(٣) مسلم الثبوت وشارحه جـ ٢ ص ٣٦٣ .

(٤) الأحكام جـ ٤ ص ٢٢٠ منقول باختصار .

وأن يصدق برسوله عارفا بما يتوقف عليه الايمان عالما بأدلة الأمور من جهة الجملة .

الثانى أن يكون عارفا بمدارك الأحكام وطرق ثبوتها ووجوه دلالتها وجهات الترجيح والناسخ والمنسوخ واللغة العربية بالقدر الذى يستطيع به التمكن من الألفاظ والتراكيب . ثم يقول إن المجتهد المطلق قد يكون مجتهدا فى المسائل الكثيرة بالغا رتبة الاجتهاد فيها وإن كان جاهلا ببعض المسائل الخارجة عنها فانه ليس من شرط المفتى أن يكون عالما بجميع الأحكام ومداركها .

ويقول الشاطبى[1] : « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين : فهم مقاصد الشريعة على كمالها ، الثانى : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها » . ثم فصل القول وأسهب على طريقته فى بيان هذين الوصفين .

ويقول الغزالى[2] : وللمجتهد شرطان أحدهما أن يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استثارة الظن فيها بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقدمه وتأخير ما يجب تأخيره .

الثانى : أن يكون عدلا مجتنبا للمعاصى القادحة فى العدالة وهذا الشرط لقبول الفتوى لا لصحتها ، وأطال الغزالى فى بيان متى يكون الشخص محيطا بمدارك الشرع ، وتفصيل العلوم التى لابد منها لتحصيل منصب الاجتهاد .

ويتلخص ذلك فى أن المدارك المثمرة للأحكام أربعة : الكتاب والسنة والاجماع والعقل وأن طريق الاستفادة إنما يكون بمعرفة آيات الأحكام وأحاديثها وإذا كان فى موضوعه إجماع أم لا ، وإعمال العقل – فيُرْجَع فى كل واقعة إلى النفى الأصلى والبراءة الأصلية ، وليعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس ، ثم قال : وأما العلوم التى يعرف بها طرق الاستفادة : فمعرفة نصب الأدلة وشروطها ، ومعرفة اللغة والنحو ، ومعرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة ، ومعرفة الرواية وتمييز الصحيح منها عن الفاسد والمقبول عن المردود .

ثم قال : ومعظم ذلك يشتمل على ثلاثة فنون : علم الحديث ، وعلم اللغة ، وعلم الأصول ، فأما الكلام وتفاريع الفلسفة فلا حاجة إليهما لأن المجتهد

---

(١) الموافقات جـ ٤ ص ٤٨

(٢) المستصفى جـ ٢ ص ٣٥٠/٣٥٣ .

يحكم فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد ، وفصل القول فى كل هذا .

وفى التحرير للكمال بن الهمام والتقرير والتحبير عليه[1] وشرط مطلق الاجتهاد بعد إيمانه معرفته بحال جزئيات مفاهيم الألقاب الاصطلاحية .

هذا وقد آثرنا أن ننقل هنا عن كل من الشاطبى والشوكانى ما يشترط فى المجتهد بشىء من التفصيل نذكرها فيما يلى بتصرف فى النقل :

١ – أن يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة فان قصر فى أحدهما لم يكن مجتهدا ، ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة بل يكفى ما يتعلق منها بالأحكام ، ونقل عن كل من الغزالى وابن العربى أن الذى فى القرآن منها نحو خمسماية آية ثم قال : إن دعوى الانحصار فى هذا القدر إنما هو باعتبار الظاهر . . إذ من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال .

ثم قال : واختلفوا فى القدر الذى يكفى المجتهد معرفته من السنة ونقل عن ابن العربى فى المحصول أنها ثلاثة آلاف ، ونقل عن أحمد أنه قال : إن الأصول التى يدور عليها العلم عن النبى عليه الصلاة والسلام ينبغى أن تكون ألفا ومائتين ، ونقل عن أبى بكر الرازى أنه لا يشترط استحضار جميع ما ورد فى ذلك الباب إذ لا يمكن الإحاطة به ، ونقل عن الغزالى وجماعة من الأصوليين أنه يكفى أن يكون عنده أصل يجمع أحاديث الأحكام فيراجعه وقت الحاجة .

ثم قال الشوكانى : والحق الذى لا شك فيه ولا شبهة أن المجتهد لا بد أن يكون عالما بما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التى التزم مصنفوها الصحة ، ولا يشترط فى هذا أن تكون محفوظة بل يكفى أن يمكنه استخراجها من مواضعها بالبحث عند الحاجة ، وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف ولو بالبحث فى كتب الجرح والتعديل لمعرفة حال الرواة . ونقل الآسنوى[2] عن الشافعى أنه يشترط حفظ جميع القرآن ، وكذا بالنسبة للسنة .

٢ – أن يكون عارفا بالمسائل المجمع على حكمها حتى لا يفتى بخلاف

(١) جـ ٣ ص ١٩٣ .

(٢) جـ ٣ ص ٣٠٨/٣٠٩ مطبوع بهامش التقرير والتخيير .

ما وقع الاجماع عليه إن كان ممن يقول بحجية الإجماع ويرى أنه دليل شرعي .

وكذلك فانه ينبغي أن يكون ملما بالمختلف فيه حتى يكون الطريق أمامه نيرا إلى تخير الحكم الصحيح ، ومعرفة ما اختلف فيه من الأحكام وإن بدا هذا أمرا هينا فانه أساس له خطره في بناء الاجتهاد وتكوينه ، وقد نقل الشاطبي[1] ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث طويل أنه قال : « اعلم الناس أبصرهم بالحق اذا اختلف الناس ، ونقل الشاطبي[2] عن قتادة أن من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه ، وقال عطاء لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس فانه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوفق من الذي في يديه ، ونقل عن مالك أنه لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه . وأطال الشاطبي في ذلك ثم قال : والحاصل معرفة مواقع الخلاف لا حفظ نفس الخلاف .

٣ - أن يكون عالما بلسان العرب وأن تثبت له الملكة القوية في علوم العربية بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه ويتمكن من معرفة معانيها وخواص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف وبذا يستطيع النظر في الدليل نظرا صحيحا ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويا .

ويقول الشاطبي : إن من لم يكن بصدد فهم النصوص بل كان اجتهاده متعلقا بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها فلا يلزمه في هذه الجزئية العلم باللغة العربية بل يكفيه العلم بمقاصد الشريعة .

٤ - أن يعرف علل الأحكام ومسالكها وطرق استفادتها من الأدلة ووجوه دلالة الألفاظ على المعاني ، وأن يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ بحيث لا يخفى عليه شيء من ذلك مخافة أن يقع في الحكم المنسوخ ، وبالجملة أن يكون عالما بعلم أصول الفقه فان هذا العلم هو عماد الاجتهاد وأساسه يقول الرازي في المحصول : إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه ، ويقول الغزالي : إن أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون : الحديث ، واللغة ، وأصول الفقه .

---

(١) الموافقات جـ ٤ ص ٨٩/٩٠ .

(٢) المرجع السابق .

على أن الوسيلة لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه أن يكون محيطا فوق ما تقدم بمقاصد الشريعة وأسرارها عالما بمصالح الناس وعرفهم حتى يستنبط الأحكام على وفق ذلك ولا يوقع الناس فى الحرج والعسر والله يقول[1] : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » والرسول يقول : « يسروا ولا تعسروا . . . فقد اشترط جماعة منهم الغزالى والرازى العلم بالدليل العقلى ، ولم يشترطه آخرون لأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية لا على الأدلة العقلية .

٥ – أن يكون بالغا عاقلا حتى يتمكن من فهم النصوص والاستنباط منها على الوجه الصحيح ، وأن يكون عدلا ويدخل فى هذا ما اشترطه الحنفية صراحة لصحة الاجتهاد من أن يكون المجتهد عاملا بالأحكام التى أداه إليها اجتهاده لأن ذلك مظهر إيمانه بصحتها فيطمئن الناس إلى اتباعه .

ويقول الشاطبى المالكى[2] : ومن كان منهم على مقتضى فتواه متصفاً بأوصاف العلم حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال أغناك عن السؤال فى كثير من الأعمال كما كان الرسول يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره ، وهذا النمط إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك لأن قوله وفتواه أنفع وهو جدير أن تنقاد النفوس له بالطواعية .

وما قاله الشاطبى يدل فى جملته على أن العمل بالعلم ليس شرطا عنده فى صحة الاجتهاد وإنما هو للتفضيل والأولوية ، ونحن نرجح هذا القول دفعا للحرج فى مثل هذا العصر لأن هذا النمط المثالى قد يندر وجوده .

٦ – وقد نص كثير من الأصوليين على اشتراط الاسلام فى المجتهد . لأن الاجتهاد فى نظرهم نوع عبادة والاسلام شرط فى صحة العبادة ، ومن هؤلاء الآمدى الذى اشترط كما أسلفنا أن يكون عارفا بوجود الرب وأن يصدق برسله فان ذلك أساس الاسلام ويقول الشاطبى[3] : وقد أجاز النظام وقوع الاجتهاد فى الشريعة من غير المسلم إذ يجوز فى الاستدلال بناء النتائج على مقدمات

---

(١) سورة الحج آية ٧٨ .

(٢) جـ ٤ ص ١٥٨ .

(٣) الموافقات جـ ٤ ص ٥٨ .

فرضية فلا مانع أن يستدل من الكتاب والسنة على افتراض صحتهما .

واختلفوا بعد ذلك فى اشتراط العلم بالفروع فذهب جماعة منهم الامام أبو اسحاق الاسفراييني وأبو منصور إلى اشتراطه واختاره الغزالى وقال : إنما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارسته فهو طريق لتحصيل الدربة فى هذا الزمان .

وقالوا بالنسبة للمجتهد فى بعض الأحكام : انه يشترط فيه معرفة ما يتعلق بهذا الحكم دون ضرورة معرفة جميع الأحكام ، لأن المجتهد فى حكم يتعلق بالنكاح مثلا لا يحتاج إلى ما يتعلق بالحج والزكاة أو الصلاة إذ قد يكون المجتهد متخصصا فى بعض أبواب الفقه دون سائرة على ما سنبينه بعد .

المبحث الثانى

تجزؤ الاجتهاد

الواقع أن ملكة الاجتهاد إنما تنشأ من ممارسة العلوم الشرعية والإحاطة بالأدلة والعلوم المساعدة على ما بينا ، فاذا تحصل للفقيه فى بعض المسائل أو أبواب الفقه ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها فهل له أن يجتهد فيها ؟ أو يلزمه التقليد فيها ؟ إذ لا بد لمن يلزمه العمل باجتهاده أن يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج إليه من القدرة على التعرف على الأحكام واستنباطها فى جميع المسائل .

فذهب جماعة إلى أن الاجتهاد يتجزأ وعزاه الصفى الهندى كما ينقل الشوكانى[1] إلى الأكثرين ، وحكاه صاحب النكت عن أبى على الجبائى وأبى عبدالله البصرى ، واختاره ابن دقيق العيد وهو قول كل من الغزالى والرازى وابن الهمام ، ويقولون إن بعضا من المالكية ومن الحنابلة والظاهرية والرافعى على ذلك .

يقول الغزالى فى المستصفى[2] : وليس الاجتهاد عندى منصبا لا يتجزأ بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد فى بعض الأحكام دون البعض .

---

(١) ارشاد الفحول ص ٢٥٤/٢٥٥

(٢) ج ٢٣ ص ٣٥٣ .

ولو لم تعتبره مجتهدا لزم أن يكون مقلدا ، وترك العلم عن دليل إلى تقليد خلاف المعقول ، كما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : « استفت قلبك وإن أفتاك المفتون » – وقد سبق – وليس من شرط المجتهد أن يجيب على كل مسألة .

ثم يقول فمن عرف طريق النظر للقياس فله أن يفتى فى مسألة قياسية وإن لم يكن ماهرا فى علم الحديث ، ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمى وطريق التصرف فيه فما يضره قصوره عن علم النحو الذى يعرف به قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم . . .[1] » وليس من شرط المفتى أن يجيب على كل مسألة .

وفى مسلم الثبوت[2] اختلف فى تجزى الاجتهاد ، فالأكثر قالوا نعم ومنهم الغزالى وابن الهمام وهو الأشبه بالصواب ، وقيل : لا وتوقف ابن الحاجب وأخذ يعرض الأدلة ومناقشتها . وفى جمع الجوامع وحاشية العطار عليه[3]. **والصحيح تجزى الاجتهاد** .

ويرى الأباضية[4] أن الاجتهاد عنصر ضرورى يتطلبه صلاحية التشريع ، وأن بابه مفتوح فى كل عصر ، وأنه يصح الاختصاص فيه لمن استكمل شرائطه ، وفى هذا يقول الامام السالمى الاباضى[5] : « إذا كان عالما بشىء دون شىء كما لو كان عالما بأدلة النكاح دون غيرها أو بأدلة البيوع دون غيرها أو نحو ذلك ، وكان متقنا بما علم منها إتقانا تاما . فذهب الإمام الكومى إلى جواز تجزى الاجتهاد ، ونسب هذا القول إلى أكثر الأصوليين ... وقيل لا يجوز .. والصحيح ما عليه الامام من الجواز .

ويقول الآمدى[6] : أما الاجتهاد فى حكم بعض المسائل فيكفى فيه أن

(١) سورة المائدة آية ٦ .
(٢) جـ ٢ ص ٣٦٤ .
(٣) جـ ٢ ص ٣٩٧ .
(٤) الاباضية في موكب التاريخ لعلى يحيى معمر ص ٧١/٧٣ .
(٥) طلعة الشمس البهية جـ ٢ ص ٢٧٨ .
(٦) الأحكام جـ ٤ ص ٢٢١ .

يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسألة وما لا بد منه فيها ولا يضره فى ذلك جهل بما لا تعلق له بها ، وفى جمع الجوامع لابن السبكى ، والعطار عليه « والصحيح جواز تجزى الاجتهاد » .

واستدل القائلون بامكان تجزى الاجتهاد بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد للزم أن يكون المجتهد عالما بجميع المسائل وهذا منتف لأن أبا حنيفة ومالكا والشافعى - ولا جدال فى أنهم مجتهدون - قد توقفوا فى الإجابة بالنسبة لبعض المسائل فقد سئل أبو حنيفة عن الدهر فقال : لا أدرى ، وسئل مالك عن أربعين مسألة فأجاب فى أربع منها وقال فى الباقى لا أدرى ، ويقول الغزالى : « وكم توقف الشافعى بل الصحابة فى المسائل » ، ويقول ابن القيم فى إعلام الموقعين[1]: « لا ينافى اجتهاد المجتهد فى أحكام النوازل تقليد غيره أحيانا فقد قال الشافعى فى موضع من الحج : « قلته تقليدا لعطاء » .

ويستدل الأباضية على تجزى الاجتهاد بقولهم[2]: لأننا لو اشترطنا كمال الاجتهاد فى كل من يبحث لا يجهل المجتهد شيئا من مأخذ كل مسألة للزم ألا يجهل شيئا من المسائل الاجتهادية لكمال علمه بمأخذ كل مسألة وإلا كان قاصرا . وقد سئل مالك عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع منها وقال فى البقية لا أدرى ، فلولا أنه يصح الاجتهاد فى مسألة دون أخرى لما جاز له أن يجيب عن البعض ، وكذلك نقل عن بعض الصحابة والتابعين التوقف فى مسائل الأحكام ، حتى صار ذلك شعارا . فلو لم يكن الاجتهاد فى بعض المسائل دون بعض جائزا ما ثبت هذا التوقف عنهم .

بل يقول محمد كاظم الخرسانى الفقيه الشيعى فى كتابه كفاية الأصول[3] بلزوم التجزى فضلا عن إمكانه ووقوعه وذهب آخرون إلى عدم إمكان تجزى الاجتهاد لأن المسألة فى نوع من الفقه ربما كان أصلها فى نوع آخر منه . وكل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض ، كما أن أكثر علوم الاجتهاد

(١) جـ ٤ ص ٢١٢ .

(٢) طلعة الشمس البهية جـ ٢ ص ٢٧٨ .

(٣) أشار اليه الأستاذ تقى الدين الحكيم فى كتابه الأصول العامة للفقه المقارن ص ٨٥٣ طبع دار الأندلس ببيروت .

يتعلق بعضها ببعض ولا سيما ما كان مرجعه إلى ثبوت الملكة فانها إذا تمت كان الفقيه مقتدرا على الاجتهاد فى جميع المسائل وإن احتاج بعضها إلى مزيد بحث ، وإن نقصت - الملكة - لم يقدر على شيء من ذلك .

ويتجه الشوكانى[1] هذه الوجهة لأن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل عليه غلبة الظن بحصول المقتضى وعدم المانع . وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق ، وأما من ادعى الاحاطة بما يحتاج إليه فى باب دون باب أو مسألة دون مسألة فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك .

ومن التعريف الذى قدمنا عن الشيعة للاجتهاد بأنه ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية . . . الخ يتجلى وضوح اتجاههم إلى القول بعدم التجزى وإن خالفهم فى هذا القول صاحب الكافى منهم ، ووجهة نظرهم فى عدم التجزى لأن حقيقة الاجتهاد لا تكون إلا بعد وجود الملكة وهى تكون نتيجة الإلمام بمعدات الاجتهاد وعوامله كاملة . وأن الملكة التى تحصل من دراسة بعض الموضوعات لا يتم بها تكوين المجتهد ما لم تتكامل عنده سائر الملكات ، فالاجتهاد فى الحقيقة عندهم هو الوحدة المنتظمة لجميع تلكم الملكات[2] .

ونحن نستطيع القول بأن الملكة لا تتكون طفرة وإنما تتدرج فى تكونها . وبذا يستطيع الفرد الذى تخصص لدراسة موضوع فقهى معين وتعمق فى بحثه ودراسته من كل جوانبه والوقوف على كل ما يتصل به . مع قدرة على الفهم والاستنباط أن يخرج بنتائج يغلب على ظنه صدقها إن لم تتأكد فى نفسه سلامتها . فهل هذا يلزمه أن يأخذ فى هذه المسألة بما أداه إليه بحثه على الوجه المذكور أم يلزمه أن يقلد غيره فيها ؟ .

ولا نستطيع القول بأنه قد تكونت عنده الملكة الفقهية الكاملة التى تؤهله للاجتهاد فى كل ما يعرض عليه أو يعن له ، وإنما يحتاج بالنسبة لكل جزئية إلى نفس الدراسة والبحث والتقصى والاستنباط بعد إجهاد وتفرغ . ولا يمنع مما نقول التفرقة بين التجزى فى مقام إعمال الملكة وبين الاجتهاد كملكة .

---

(١) ارشاد الفحول ص ٢٥٥ .

(٢) تقى الدين الحكيم الأصول العامه للفقه المقارن ص ٨٥٣ .

فدعواهم عدم التجزى واستنادهم فى ذلك إلى أن الاجتهاد ملكة غير صحيح على هذا الوجه ، فقد أشرنا إلى أن الملكة نفسها يمكن أن تكون جزئية بأن تقتصر دائرتها على موضوع واحد يمارسه الشخص ، أو عدة موضوعات مختلفة يمارسها أيضا فيتكوّن له فيها ملكة يستطيع على مقتضاها الحكم إذا أعمل فكره ومارس مقدمات النتائج .

وقد كشفت لنا التخصصات التأكد من صدق هذه النظرية إلى حد بعيد واضح يتجلى فى مختلف النظريات المتنوعة فى الفقه وفى غير الفقه أيضا ، وفى الفقه بالذات تجد أن بعض الناس لهم ملكة فى العبادات ويستطيعون الافتاء فيها لأن دراساتهم المتعمقة الخاصة واستعداداتهم الفطرية اتجهت بهم إلى اتقان هذه المسائل ، وهكذا فى المعاملات وهكذا فى المواريث ، وهكذا فى أحكام الجنايات وما إلى ذلك مما هو واضح ملموس فى حياتنا العملية .

ولسنا نريد بذلك أن نقول : إن هؤلاء المتخصصين بلغوا مبلغ الاجتهاد بمعناه الاصطلاحى عندنا ، وإنما نريد بذلك أن نوضح أن الملكة ليس فى ماهيتها أن تكون عامة تمكن صاحبها من الغوص فى كل المسائل . خلافا لما صرح به من نناقشه .

ويبدو لنا أنه يترتب على القول بعدم تجزؤ الاجتهاد وقوع من توافرت له شروط الاجتهاد فى شىء من الضيق والحرج . إذ يلزمه بناء على ذلك العمل باجتهاده فى كل مسألة . إذ لا يجوز للمجتهد أن يقلد غيره ، وإنما يلزمه العمل باجتهاده ، وهذا من غير شك يحتاج منه إلى تفرغ كامل وجهد شاق لا يتفق مع متطلبات الحياة .

هذا بالاضافة إلى ما قلناه من أن البعض قد تتوافر له الملكة فى ناحية معينة من نواحى الفقه بعد إلمامه بالقواعد العامة للشريعة وتمرسّه على دراسة الفقه وأصوله ، ومعرفته بما يتعلق بذلك من آيات الأحكام وأحاديثها ، وما يتصل بذلك من اتفاق واختلاف .

الفصل الثالث
مدى اصابة المجتهد للحق ، ومدى حجية حكمه

يتكون هذا الفصل من مبحثين :

المبحث الأول : المجتهد وإصابة الحق وما قيل فى تفويضه ووجود رأيين له

المبحث الثانى : حجية الحكم الاجتهادى ونقض الاجتهاد

المبحث الأول
المجتهد وإصابة الحق وما قيل فى تفويضه ، ووجود رأيين له

المطلب الأول
المجتهد وإصابة الحق

أساس بحث هذا الموضوع فى الواقع هو هل لله سبحانه وتعالى فى كل مسألة حكم يصل إليه بعض الناس ولا يصل إليه البعض الآخر ، فيكون الحق الذى ينشده المجتهدون واحدا ومن هداه إليه اجتهاده قد أصاب الحق ؟ أو ليس لله فى كل مسألة حكم وإنما الحكم فيما يسوغ فيه الاجتهاد من الظنيات هو ما يؤدي إليه اجتهاد كل مجتهد ويكون مصيبا فيما أدى إليه اجتهاده ، وهى مسألة تعدد الحق وعدم تعدده على الاختلاف بينهم فى ذلك .

وحكم الله كما يجرى فى مسائل الفقه الثابتة بنصوص قطعية أو ظنية ، ويجرى فى الفروع التى لم ينص على أحكامها ، فانه يجرى أيضا فى العقليات التى تدرك بالعقل ، كالعقائد وهى ما يسمى حكم العقل فى اصطلاح المناطقة والمتكلمين ويقسمونه ثلاثة أقسام : الواجب وهو الثابت الذى لا يقبل الانتفاء ، والمستحيل وهو المنتفى الذى لايقبل الثبوت ، والجائز وهو ما يقبل كلا من الثبوت والانتفاء .

أما بالنسبة للعقليات وما يتعلق بالعقائد فهذه مجمع على أن لله فيها حكما معينا ومخالفه فى العقائد كافر أو آثم ولم يخالف فى ذلك سوى الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبرى . فأما الجاحظ فإنه وإن كان مع جمهور المسلمين من أهل السنة والمعتزلة فى أن الحق فى العقائد واحد ، وأن من وافقه هو المصيب ، ومن لم يهتد إليه فهو المخطىء إلا أنه يرى أن المخطىء هنا لا إثم عليه ما دام غير

معاند لأنه بذل أقصى مجهوده واستدل بقول الله تعالى[1]: « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » والمجتهد هنا قد أفرغ وسعه ولكنه عجز عن إدراك الحق .

وهذا الرأى مع مخالفته للإجماع فانه فى اعتبارنا محل نظر ، وينبغى تقييده تحسينا للظن بالجاحظ بألا يكون فيما يتعلق بالإيمان والكفر ، وقد نص المتكلمون والأصوليون على أن فى تكليف الكافر الذى علم الله عدم إيمانه تكليفا بالمحال قطعا فينبغى أن يكون هذا المذهب محل بحث ودراسة .

وأما عبيد الله العنبرى فانه سلك مسلكا آخر خالف به الجميع إذ يقول : إن الحق حتى فى العقائد غير متعين . وأنه يتعدد ، وهو ما يصل إليه كل مجتهد باجتهاده فيكون كل مجتهد حتى فى العقليات والعقائد مصيبا ، ويكون حكم الله هو ما أدى إليه كل اجتهاد .

وهذا الرأى – كما يبدو – غريب[2].

ونحن نقول إنه إذا قيد بالمسائل التى هى فى دائرة الاجتهاد فى العقائد أمكن أن يكون له محل من النظر وأن يكون غير بعيد عن أن يقام عليه دليل فهناك من العقائد ما يدخل فى دائرة الاجتهاد كمسألة الإرجاء والقدر ، ومسألة خلق القرآن ، وتعدد صفات الله سبحانه .

وقد لخص الشوكانى[3] الخلاف فى هذا وجمع الأقوال فقال : العقليات على أنواع منها ما يكون الغلط فيه مانعا من معرفة الله ورسوله كما فى إثبات العلم بالصانع والتوحيد والعدل فهذه قالوا الحق فيها واحد فمن أصابه أصاب الحق ومن أخطأ فهو كافر ، ومنها مثل مسألة الرؤية وخلق القرآن – وهذا مرجعه إلى القول بالكلام النفسي الذى قال به أهل السنة وخالف فيه المعتزلة – فالحق فيها واحد فمن أصابه أصاب الحق ومن أخطأ فقيل بكفره ، ومن القائلين بذلك الشافعى ، ومن أصحابه من حمل القول على ظاهره ، ومنهم من حمله على كفران النعم ، ومنها ما لم تكن المسألة دينية فليس المخطىء فيها بآثم ولا

---

(١) سورة البقرة آية ٢٨٦

(٢) راجع الأحكام للآمدى ج ٤ ص ٢٣٩ ، منتهى السول ج ٣ ص ٣١٤ ، جمع الجوامع لابن السبكى ج ٢ ص ٢٨٩ .

(٣) ارشاد الفحول صفحة ٢٥٩ .

المصيب فيها بمأجور .

ثم نقل عن ابن الحاجب أن المصيب فى العقليات واحد وحكى عن العنبرى أن كل مجتهد فى العقليات مصيب ، وحكى عن الجاحظ أنه لا إثم على المجتهد بخلاف المعاند . ونقل عن ابن السمعانى تفسير ما قاله العنبرى بأنه لعله يريد أصول الديانات التى اختلف فيها أهل القبلة كخلق الأفعال ونحوه ، وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل فهذا مما يقطع فيه بقول أهل الاسلام .

لكن للقاضى فى مختصر التقريب عن العنبرى فى هذا روايتين أشهرهما أنه صوب كل مجتهد فى الدين ويجْمعُهم الله ، وأما الكفرة فلا يصوَّبون ، وفى رواية عنه أنه صوب الكافرين المجتهدين دون المعاندين[1] ، وحكى القاضى أيضا عن إمام الظاهرية القول بمثل ما قاله العنبرى .

وأطال الشوكانى فى هذا النقل وانتهى بقوله : اعلم أن التكفير لمجتهدى الاسلام بمجرد الخطأ فى الاجتهاد فى شىء من المسائل العقلية عقبة وغالب القول به ناشىء من العصبية وبعضه ناشىء عن شبه واهية ليست من الحجة .

وأما بالنسبة للمسائل الشرعية المتعلقة بالأحكام العملية فذهب الجمهور ومنهم الأشعرى والقاضى وأبو بكر الباقلانى ، ومن المعتزلة أبو الهذيل وأبو على وأبو هاشم وأتباعهم إلى أن ما يثبت بدليل قطعى - وهذا إذا كان مما علم من الدين بالضرورة ، كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا والخمر - فالحق فيها واحد والموافق له مصيب والمخطىء غير معذور ، وكفره جماعة لمخالفته للضرورى . وإن كان فيما علم قطعا بطريق النظر كالأحكام المعلومة بالاجماع فالحق فيها واحد أيضا والمخالف إن قصر فهو مخطىء آثم وإن لم يقصر فهو مخطىء غير آثم .

وكل ما تقدم من المسائل العقلية العقيدية ، والمسائل العملية القطعية ليس موضع اجتهاد بالمعنى الأصولى إذ الاجتهاد بالاصطلاح الفقهى إنما يكون

---

(١) ونص عبارته : قال القاضي في مختصر التقريب : اختلفت الروايات عن العنبرى فقال في أشهر الروايتين : إنما أصوب كل مجتهد في الذين يجمعهم الله ، وأما الكفرة فلا يصوبون ، وفى رواية عنه أنه سوّب الكافرين المجتهدين دون الراكبين البدعة . ويبدو أن هذه العبارة تحريف .

فى الظنيات دون القطعيات ، ولذا فاننا نكتفى بالنسبة لهما بما عرضنا ونحيل القارئ الراغب فى التوسع فى دراستها على الرجوع إلى كتب علم الكلام ، وما كتبه الآمدى فى الأحكام[1] ، وابن السبكى فى جمع الجوامع ، والجلال المحلى فى شرحه عليه[2] ، والغزالى فى المستصفى[3] ، وغيرها .

أما المسائل الشرعية الاجتهادية : فقد اختلف العلماء فيها اختلافا طويلا ، واختلف النقل عنهم فى ذلك اختلافا كثيرا ، ويمكن ارجاع الآراء فى هذا إلى مذهبين رئيسيين :

مذهب المصوِّبة : وهؤلاء يقولون إن كل قول من أقوال المجتهدين فيها حق وأن كل واحد منهم مصيب ، وقد حكاه الماوردى والرويانى عن الأكثرين ، قال الماوردى وهو قول أبى الحسن الأشعرى والمعتزلة . وهذا المذهب فى الواقع يندرج تحته اتجاهان :

أ – فمحققو المصوبة من الأشعرية كما ينقل عنهم الغزالى على أن الواقعة التى لانص فيها ليس فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه . وعلى هذا فالحق يتعدد .

ب– أما المصوبة من المعتزلة فيتجهون إلى أن الواقعة التى لا نص فيها لها حكم معين يتوجه إليه الطلب وإن لم يكلف المجتهد إصابته ، ولذلك فانه مصيب وإن أخطأ ذلك الحكم المعين . واستدلوا بالآتى :

١ – إن تحرى القبلة عند عدم معرفتها تتأدى معه الصلاة حتى ولو اختلفت جهاتها اتفاقا . فهذا يدل على تعدد الحق وأن كل مجتهد مصيب فكذلك سائر الأحكام .

٢ – المجتهد مكلف باصابة الحق بمقتضى قول الله تعالى[4] : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ولو لم يكن مكلفا بذلك لكان عبثا ، والتكليف بما ليس فى

---

(١) جـ ٤ ص ٢٤٧

(٢) جـ ٢ ص ٣٨٩

(٣) المستصفى جـ ٢ ص ٣٥٩ فما بعدها .

(٤) سورة الحشر آية ٢

وسع الإنسان ممنوع يقول الله تعالى[1] : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » فلزم أن يكون حكم الله هو ما يصل إليه كل مجتهد ، وعلى هذا فهم متفقون على أن كل مجتهد مصيب .

مذهب المخَطِّئة : وهو مذهب جمهور فقهاء المسلمين من أهل السنة والشيعة وهؤلاء يتجهون إلى أن الحق فى أحد الأقوال ، ولم يتعين لنا ، وهو عند الله متعين لاستحالة أن يكون الشيء الواحد فى الزمان الواحد فى الشخص الواحد حلالا وحراما . وأن غيره خطأ ، فقد كان الصحابة يخطئ بعضهم بعضا ، ولو كان اجتهاد كل مجتهد حقا لم يكن للتخطئة وجه ، واستدل هؤلاء بالآتى :

١ - قال تعالى : « وداود وسليمان إذ يحْكُمان فى الحَرْث إذ نَفَشَتْ فيه غَنَمُ القَوْم وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهَّمناها سليمان وكلا آتينا حُكْما وعلما » فخص سليمان بالفهم وإصابة الحكم فى القضية المعروضة عليه وعلى أبيه داود . مع أنه قال بالنسبة لهما معا وكلا آتينا حكما وعلما . ولو كان كل واحد منهما مصيبا لما كان هناك معنى لتخصيص سليمان بالفهم دون أبيه لأن الضمير فى فهمناها للواحدة أى فهمنا سليمان الحكومة . ولذا فان داود قال لابنه « القضاء ما قضيت »[2] .

٢ - الأحاديث الكثيرة التى تعددت طرقها وأدى معناها إلى أن المجتهد قد يصيب وقد يخطئ ومنها إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر ، وقوله « جعل الله للمصيب عشر حسنات وللمخطئ حسنة »[3] فهى

(١) سورة البقرة آية ٢٨٦

(٢) أصل الموضوع أن رجلين كان لأحدهما زرع وكان للآخر غنم فانفلتت الغنم ليلا وأتلفت الحرث والزرع – فاختصما إلى داود فحكم بالغنم لصاحب الحرث ، وبالحرث لصاحب الغنم ، وكان سليمان ابن داود حاضرا فرأى أن ينتفع صاحب الحرث بما تنتجه الغنم فترة يصلح فيها صاحب الغنم الحرث . ثم يترادا .

(٣) روى أحمد فى مسنده والشيخان وأبو داود والنسائى وابن ماجه عن عمرو بن العاص إذا اجتهد الحاكم فأصاب . . الحديث . كما روى أحمد والستة عن أبى هريرة : إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد . الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ١ ص ١٢٠/١٢١ وروى أحمد في مسنده : بكل حسنة عشر حسنات . وروى مسلم كل حسنة يعملها ابن آدم فله عشر أمثالها .

وما فى معناها تدل على أن المجتهد قد يخطئ كما تدل على أنه غير آثم بل مأجور .

٣ - كما أنه قد أثر عن الصحابة والتابعين والأئمة أنهم اجتهدوا واختلفوا وكان كل منهم يقول : إن كان صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني واستغفر الله أو ما فى هذا المعنى ومن ذلك ما نقله الآمدى[1] من قول أبى بكر فى الكلالة أقول فيها برأيى فان يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان ، وما قاله عمر : إن عمر لا يدرى أنه أصاب الحق لكنه لم يأل جهدا ، ومنه قول على لعمر وقد استحضر امرأة حاملا فأجهضت وقال له عثمان وعبد الرحمن ابن عوف إنما أنت مؤدب لا ترى عليك شيئا فقال على : إن كانا قد اجتهدا فقد أخطأ وإن لم يجتهدا فقد غشاك . أرى عليك الدية .

ثم قال فريق من أهل السنة : إن المخطئ فى الاجتهاد مخطئ ابتداء بالنظر إلى الدليل وانتهاء بالنظر إلى الحكم لقوله تعالى فيما قال الصحابة بشأن أسرى بدر وقد رأوا أخذ الفداء منهم وخالفهم عمر « لولا كتاب من الله سَبَق لمسَّكُم فيما أخذتم عذاب عظيم »[2] ولو كانوا مصيبين من وجه لما استحقوا العذاب .

وقال آخرون إن المخطئ فى الاجتهاد يكون خطؤه انتهاء فقط بالنظر إلى الحكم أما بالنظر إلى الدليل فى الابتداء فمصيب إذ لو كان الخطأ فيهما لما قال الله وكلا آتينا حكما وعلما . مع أن داود قد أخطأ الحكم . فلو كان مخطئا ابتداء أيضا لما وصف بأنه أوتى حكما وعلما . كما أن السنة جاءت بأن المخطئ له نصف أجر المصيب فلا بد وأنه قد أصاب الدليل ، وفى هذا يقول أبو حنيفة : كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد .

ثم اختلف هؤلاء بعد اتفاقهم على أن الحق واحد . هل كل مجتهد مصيب أو لا :

أ - فعند مالك والشافعى وغيرهما أن المصيب منهم واحد وأن لم يتعين وأن جميعهم مخطئ إلا ذلك الواحد .

ب - وقال جماعة منهم أبو يوسف الحنفى : إن كل مجتهد مصيب وإن

(١) جـ ٤ ص ٢٥١ .

(٢) سورة الأنفال آية ٦٨ .

كان الحق مع واحد وهو المروى عن أهل العراق وأصحاب مالك وابن شريح وأبى حامد ، وقد حكى بعض أصحاب الشافعى مثل ذلك عن إمامهم ، وقال القاضى أبو الطيب الطبرى : اختلف النقل عن أبى حنيفة فنقل عنه كل من القولين .

ونقل الشوكانى عن ابن فوْرك فى المسألة ثلاثة أقوال :

أحدها أن الحق واحد ومطلوب وأقيم عليه الدليل فمن وضع النظر موضعه أصاب ومن قصر عنه وفقد الصواب فهو مخطئ ولا إثم عليه وهذا مذهب الشافعى وأكثر الصحابة .

الثانى : أن الحق واحد إلا أن المجتهدين لم يتكلفوا إصابته وكلهم مصيبون لما كلفوا من الاجتهاد وإن كان بعضهم مخطئا .

الثالث : أنهم كلفوا الرد إلى الأشبه عن طريق الظن أى الأقرب إلى الصواب عن طريق الظن ومن ذلك ما قاله عمر بن الخطاب فى رسالته الجامعة فى القضاء إلى أبى موسى الأشعرى إذ يقول : « .... ثم اعرف الأشباه والنظائر فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق » .

كما نقل الشوكانى أن من العلماء من ذهب إلى أن الحق واحد والمخالف له مخطئ آثم ويختلف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم فقد يكون كبيرة وقد يكون صغيرة . ومن القائلين بهذا الأصم وبشر المريسى وابن علية وحكى عن أهل الظاهر وعن جماعة من الشافعية وطائفة من الحنفية .

وفى كتب الأصول كالأحكام للآمدى[1] والتوضيح لصدر الشريعة[2] والمستصفى للغزالى[3] وغيرها كلام كثير فى هذا وقد ساقوا لكل قول ما يدل له وقد أشرنا إلى شيء منها فى كتابنا المدخل للفقه الاسلامى ولكنا نكتفى هنا بعرض دليل ساقه الشوكانى وقال : إنه يوضح الحق ويرفع النزاع وهو الحديث الثابت فى الصحيح من طرق « أن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإن اجتهد

(١) جـ ٤ ص ٢٤٤ .

(٢) جـ ٣ ص ٦٤ .

(٣) جـ ٢ ص ٣٦٠ .

وأخطأ فله أجـر » .

فهذا الحديث صريح فى أن الحق واحد وأن بعض المجتهدين يوافقه فيقال له مصيب ويستحق أجرين ، وبعض المجتهدين يخالفه ويقال له مخطىء واستحقاقه الأجر على ما بذل من جهد لا يستلزم كونه مصيبا . فلو كان كل مجتهد مصيبا لما كان لهذا التقسيم من النبى معنى ، وكذا لو كان المخطىء فى اجتهاده آثما لما رتب له النبى أجرا . فالحق أن الحق واحد ومخالفه من غير عمد ولا تقصير مخطئ مأجور .

ونحن وإن كنا نرى أن الموضوع برمته بحثه نظرى صرف ـولا أثر له فى الحياة العملية فاننا مع هذا نشعر فى نظام الحياة ومجرياتها أن العقلاء وذوى الرأى والتفكير السليم يخالف بعضهم بعضا ، ونشعر بأن بعض المتخالفين على صواب وإن كنا لا نلوم المخطىء إذا تحرى الصواب فأخطأه . بل إننا قد نشكره على ما بذل من مجهود ، وعلى كل فالحق يعلمه الله .

والاجتهادات الفقهية على اختلافها الكثير نسبتها جميعها إلى الشريعة صحيحة معتبرة ، وان كانت متفاوتة فى درجة قربها من الصواب ومسايرتها لحكمة التشريع . ويتصل بهذا الموضوع أمران سنعرض لهما بكل إيجاز : وجود رأيين للمجتهد فى المسألة ، وتفويض المجتهد .

المطلب الثانى

(تفويض المجتهد ، ووجود رأيين له فى المسألة)

أولا : وجود رأيين للمجتهد :

وقد يتصل بهذا ما بحثه الأصوليون بالنسبة للمجتهد إذا ما روى عنه قولان متناقضان فى مسألة واحدة فى وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد ، فقد قالوا إنه لا يجوز لأن دليل كل من القولين إن تعادل مع الآخر من كل وجه ولم يمكن الجمع ولا الترجيح فانه يجب عليه الوقف ، أما إن أمكن الجمع بينهما فانه يجب على المجتهد المصير إلى الصورة الجامعة بينهما ، وإن ترجح أحدهما على الآخر تعين عليه الأخذ بـه .

أما اجتماع قولين عنه فى المسألة الواحدة فى وقتين ، فالقول الآخر رجوع عن القول الأول بدلالته على تغير اجتهاده الأول والمتأخر منهما زمنا كان هو الناسخ والمعتبر أما إذا لم يعرف أيهما المتأخر فاننا نمتنع عن الأخذ بواحد منهما على أنه منسوب إلى ذلك المجتهد إذ قد يكون هو المنسوخ المعدول عنه أو المرجوح .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الفقيه قد يرى رأيا يدونه عنه بعض مريديه ثم يعدل عنه إلى غيره فيسمع بعض مريديه الرأى الثانى دون الأول ، ولا يعرف بعضهم شيئا عن هذا العدول فينقل كل منهم ما يعلم .

فاذا ما وجد فى بعض الكتب أن لأحد المجتهدين فى مسالة ما قولين وأمكن تفسير ذلك بأنه قد وجد فى المسألة دليلان متعارضان متساويان فى القوة فهما ليسا قولين له على الحقيقة وإنما يقصد بذلك أن المسألة محتملة لكليهما ويمكن القول بواحد منهما ، ولا يعتبر هذا فى الواقع قولا للمجتهد ولا حكما شرعيا بالمتناقضين أو المتباينين أو المتغايرين وإنما هو تردد من هذا المجتهد فى الحكم .

ومن ذلك ما حدث من تردد الامام الشافعى بالنسبة للبسملة هل هى آية من كل سورة أم لا فنسب له فى ذلك قولان ، ومنه ما نقل عن أبى حنيفة والشافعى وأحمد بن حنبل أن لكل منهم قولين فى مسألة هل كل مجتهد مصيب ، فقد نقل عن كل منهم القول بالتصويب وبالتخطئة ، فقد جاء فى كتب الأصول[1] « ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب ، والأصح عند الشافعى القول بالتخطئة أما القول الآخر له بأن كل مجتهد مصيب فقد حكاه عنه ابن الحاجب » .

ثانيا – تفويض المجتهد :

أما تفويض المجتهد : بمعنى أن يقول الله تعالى للعالم المجتهد احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب ، ولا خلاف فى جواز التفويض بأن يحكم بما رآه المجتهد بالنظر والاجتهاد وإنما الخلاف فى تفويض المجتهد الحكم بما شاء .

(١) راجع الأحكام للآمدى ج ٤ ص ٢٤٧ ، التقرير والتحبير ج ٣ ص ٣٣٣ نهاية السول بهامش التقرير ج ٣ ص ٢٤٧ .

فقد روى الرازى فى المحصول أن أبا موسى بن عمران من المعتزلة يقول بجوازه ووقوعه وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه ، وتوقف الشافعى فى امتناعه وجوازه .

وما نقل عن أبى موسى بن عمران قول شاذ وغريب إذ كيف يقال بتفويض العبد مع جهله بما فى أحكام الله من المصالح ، ثم ما الذى رفع عن هذا المفوض - بفتح الواو - التكليف الذى خاطب الله به عباده وهو منهم ، وكيف يحل له أن يقول ما أراد ، ويفعل ما يختار من غير نظر واجتهاد مع أن العالم المجتهد إذا بحث وفحص وأعطى النظر حقه فانه لا يستطيع أن يجزم بأن ما وصل إليه هو حكم الله وإنما هو مجرد الظن .

وما سقنا هذا الموضوع إلا لغرابته وشذوذه والتنبيه إلى وجوده فيما تناوله الأصوليون عند الكلام عن الاجتهاد وإن كان الاجتهاد الأصولى الذى يرجع إلى استفراغ الفقيه جهده . . . الخ لا يشمل مثل هذا وإنا ننقل لك هنا بعض ما جاء فى كتب الأصول .

جاء فى مسلم الثبوت[1] : وشارحه هل يصح التفويض وهو أن يقال للعالم أو المجتهد احكم بما شئت فهو صواب ، والمختار عند أكثر الشافعية والمالكية وبعض منا الجواز عقلا وتردد الامام الشافعى وعليه امام الحرمين ، وقيل يجوز التفويض للنبى فقط ، وقال أكثر المعتزلة لا يجوز وعليه الجصاص ، والمختار عندنا وعند أصحاب الأئمة الثلاثة الباقية عدم الوقوع . إذ الجواز ممكن وأما عدم الوقوع فللتعبد بالاجتهاد أو التقليد . . . ثم أطال فى ذكر الاعتراضات ودفعها .

وتجد الآمدى عرض المسألة فى سطور ثم قال لابد من الاشارة إلى حجج عوّل عليها المجيزون بعضها يدل على الجواز وبعضها يدل على الوقوع . ثم صنفها . . واستغرق ذلك قرابة العشر صفحات[2] .

---

(١) جـ ٢ ص ٣٩٦/٣٩٩ .
(٢) الأحكام جـ ٤ ص ٢٨٢/٢٩٠ .

المبحث الثانى

حجية الحكم الاجتهادى ونقض الاجتهاد

المطلب الأول

حجية الحكم الاجتهادى

ما يراه المجتهد باجتهاده ويطمئن إليه قلبه ليس بحجة بالنسبة لكافة المسلمين، ولا يلزمهم اتباعه والعمل به إذ الواقعة التى ظهر حكمها بالاجتهاد لا مانع من أن تكون مجالا للاجتهاد فى كل زمن وبيئة. إذ الاجتهاد السابق لا يمنع من اجتهاد لاحق، واجتهاد المجتهد لا يمنع غيره من الاجتهاد فيما اجتهد هو فيه. إذ الحكم الذى وصل إليه المجتهد مبنى على الظن لأنه لم يأت عن طريق نص قطعى أو حكم مجمع عليه، وإنما أساسه الامارات التى نصبها الشارع للاهتداء بها، وهذا يختلف باختلاف عقول الباحثين وما يحيط بهم.

وأما بالنسبة للمجتهد نفسه فان الحكم الاجتهادى والذى وصل إليه باجتهاده يكون حجة ملزمة، ويجب عليه أن يعمل به ما دام باقيا على اجتهاده لم يتغير رأيه فيه لأنه هو الحكم الشرعى حسب ظنه فلا يجوز له اتفاقا أن يتركه ويقلد مجتهد آخر يخالفه فى حكم هذه المسألة، لأن أساس كل منهما غلبه الظن فلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

يقول الآمدى[1]: «من حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها فى مسألة فان اجتهد فيها وأداه اجتهاده إلى الحكم فيها فقد اتفق الكل على أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فى خلاف ما أوجبه ظنه وترك ظنه.

وجاء فى جمع الجوامع وحاشية الجلال المحلى[2] «أما ظان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد لمخالفته، وكذا المجتهد عند الأكثر لتمكنه من الاجتهاد . . .»

ولا فرق فى هذا بين ما إذا كان المجتهد الآخر أعلم منه أو مثله ما دام قد أعمل ملكته واستفرغ جهده ووصل إلى الحكم الذى ارتآه عن طريق ذلك. أما إذا اطلع على رأى الآخر وحجته وفحصها فاقتنع بها وعدل عن اجتهاده

---

(١) جـ ٤ ص ٢٧٤.

(٢) جـ ٢ ص ٣٩٥

الأول فانه ينبغى أن يأخذ بالرأى الآخر على أنه من اجتهاده هو إذ أن اجتهاده فى الحقيقة هو الذى أداه إلى الأخذ به واعتباره ، ويدخل هذا ضمن الكلام عن عدول المجتهد عن اجتهاده الأول إلى رأى آخر .

ولا فرق أيضا فى حجية الحكم الاجتهادى بالنسبة للمجتهد نفسه بين ما إذا كان مجتهدا مطلقا أو مجتهدا اجتهادا جزئيا – على القول بتجزى الاجتهاد – إذ بعد فرض الالتزام بكونه عالما بما قامت عليه الحجة لا يستساغ القول بعدم التزامه برأيه .

يقول الغزالى[1] : « وقد اتفقوا على أنه إذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له أن يقلد مخالفه . . . » وهذا الكلام عام بالنسبة لكل مجتهد اجتهد فى استخراج حكم مسألة .

أما إذا جهل الحكم ولم يعمل ملكته لاستخراجه فقد اختلف الأصوليون فى جواز رجوعه إلى الغير وأخذه عنه اختلافا واسعا يقول الآمدى[2] : « قال أبو على الجبائى : الأولى له أن يجتهد وإن لم يجتهد وترك الأولى جاز له تقليد الواحد من الصحابة إذا كان مترجحا فى نظره على غيره ممن خالفه ، وإذا استووا فى نظره يخير فى تقليد من شاء منهم ولا يجوز له تقليد من عداهم ، وبه قال الشافعى فى رسالته القديمة ، ومن الناس من قال يجوز له تقليد الواحد من الصحابة أو التابعين دون من عداهم ، قال محمد بن الحسن يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه ، ولا يقلد من هو مثله أو دونه وسواء كان من الصحابة أو غيرهم ، وقال ابن سريج : يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد وقال أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثورى يجوز تقليد العالم للعالم مطلقا ، وعن أبى حنيفة فى ذلك روايتان ، وقال بعض أهل العراق يجوز تقليد العالم فيما يفتى به وفيما يخصه ، ومنهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه دون ما يفتى به ، ومن هؤلاء من خصص ذلك بما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد ، وذهب القاضى أبو بكر وأكثر الفقهاء إلى منع تقليد العالم

---

(١) المستصفى جـ ٢ ص ٣٨٤ .

(٢) جـ ٤ ص ٢٧٥ .

للعالم مطلقا . . قال الآمدى وهو المختار « ثم أطال فى عرض الأدلة ومناقشتها .»

وانتهى[1] إلى قوله « والمعتمد أن القول بجواز التقليد حكم شرعى » ولا بد له من دليل والأصل عدم ذلك الدليل فمن ادعاه يحتاج إلى بيانه – مع ملاحظة أنه عرض أدلتهم ونقضها – ولا يلزم من جواز ذلك فى حق العامى العاجز . . . جواز ذلك فى حق من له أهلية التوصل إلى الحكم وهو قادر .

هذا وقد أشرنا قبل إلى ما قاله الشاطبى من أن مراعاة خلاف العلماء من جملة أنواع الاستحسان وأن ذلك أصل فى مذهب مالك يبنى عليه مسائل كثيرة .

ومن ذلك : أن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة ولم تغير أحد أوصافه أنه لا يتوضأ به بل يتيمم ويتركه . فإن توضأ به وصلى أعاد ما دام فى الوقت فقط . مراعاة لقول من يقول : إنه طاهر مطهر ويروى جواز الوضوء به ابتداءا . وكان قياس هذا القول أن يعيد أبدا إذ لم يتوضأ إلا بماء يصح له تركه والانتقال عنه إلى التيمم .

ومن ذلك من نسى تكبيرة الاحرام وكبر للركوع وكان مع الامام وجب أن يتمادى لقول من قال إن ذلك يجزئه . فإذا سلم الامام أعاد هذا المأموم .

قال الشاطبى : وهذا المعنى كثير جداً فى المذهب ، ووجهه أنه راعى دليل المخالف فى بعض الأحوال لأنه ترجح عنده ولم يترجح عنده فى بعضها فلم يراعه .

يقول الشاطبى : ولقد كتبت فى مسألة مراعاة الخلاف . . ما أصلها من الشريعة وعلام تبنى من قواعد أصول الفقه ؟ فان الذى يظهر أن الدليل هو المتبع فحيثما صار صير إليه ، ومتى رجح للمجتهد أحد الدليلين على الآخر – ولو بأدنى وجوه الترجيح – وجب التعويل عليه وإلغاء ما سواه . فاذن رجوع المجتهد إلى قول الغير إعمال لدليله المرجوح عنده وإهمال للدليل الراجح عنده الواجب عليه اتباعه وذلك خلاف القواعد . ؟ فأفادنى أبو العباس بن القباب « بأنه ليس كل منهى عنه ابتداء غير معتبر بعد وقوعه . وقد صحح الدارقطنى حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم « لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج

---

(1) جـ ٤ ص ٢٧٨ .

المرأة نفسها فإن الزانية هي التي تزوج نفسها » وأخرج أيضا من حديث عائشة : أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل باطل باطل . فإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها » فحكم أولا ببطلان العقد وأكده بالتكرار وسماه زنا . وأقل مقتضياته عدم اعتبار هذا العقد جملة . لكنه صلى الله عليه وسلم عقبه بما اقتضى اعتباره بعد الوقوع بقوله : ولها مهرها بما أصاب منها . ومهر البَغِيّ حرام .

ومن ذلك قول الصديق : وستجد أقواما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له ولهذا لا يُسبى الراهب وترك له ماله أو ما قل منه على الخلاف في ذلك وإنما ذلك لما زعم أنه حبس نفسه لعبادة الله وإن كانت عبادته أبطل الباطل . فكيف يستبعد عبادة مسلم على وفق دليل شرعى لا يقطع بخطأ فيه وإن كان يظن ذلك ظنا .

ثم قال : وقد اختلف فيما تحقق فيه نهى من الشارع هل يقتضى فساد المنهى عنه ؟ وإذا خرجت المسألة المختلف فيها إلى أصل مختلف فيه فقد خرجت عن حيّز الاشكال ولم يبق إلا الترجيح لبعض تلك المسائل . ويرجح كل أحد ما ظهر له بحسب ما وفق له »[1] .

وأما الحكم المجتهد فيه بالنسبة لمن يستفتى المجتهد فهو حجة ملزمة لأن مذهب المستفتى هو مذهب مفتيه فيلزم اتباع قوله والأخذ بفتواه عند المحققين من الأصوليين يقول الآمدى في موضع آخر « من ليس له أهلية الاجتهاد وإن كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع المجتهدين والأخذ بفتواهم عند المحققين ،ومنع ذلك بعض المعتزلة وقالوا : لا يجوز إلا بعد أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله ، وأباح الجبائى ذلك فى مسائل الاجتهاديات دون غيرها كالعبادات والمختار إنما هو المذهب الأول . . . وأطال الآمدى في ذكر الأدلة ومناقشتها .

والحكم الاجتهادى بالنسبة للمستفتى حجة دون معرفته بالدليل على ما هو الراجح إذ هو بمثابة الدليل بالنسبة له لأن ذكر الأدلة وعدمها سواء بالنسبة

(١) الاعتصام ج ٢ ص ١٤٦/١٥٠ .

لغير المجتهد ، والنظر فى الأدلة ليس من شأنهم لأنه لا يترتب عليه أثر يغير الحكم الاجتهادى وهم مأمورون بسؤال أهل الذكر واتباعهم فهم مرجعهم فى الأحكام ، لأن المجتهد لا بد أن تستند أقواله إلى مأخذ شرعى عام أو خاص وإن لم يذكره لمن يستفتيه فى النوازل ، وقد كان المجتهدون من الصحابة والتابعين كثيرا ما يفتون العامة من غير إبداء المستند ويتبعهم الناس من غير نكير ، وقد عقد الشاطبى[1] لذلك مبحثا خاصا تناول فيه فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام وقال : إنها كالأدلة الشرعية .

ونحن نرى أن هذا لا ينافى أن من أخذ الحكم الاجتهادى بدليله ومعرفة مأخذه وكان له من العلوم والمعرفة ما يمكنه من إدراكه وفهم المأخذ من الدليل كان أرقى مرتبة من غيره ولذا خصه بعضهم باسم المتبع لا المقلد فأخذ الحكم مع معرفة دليله يعتبر اتباعا لا تقليدا إذ هو فى الحقيقة كما يقول العطار فى حاشيته[2] أخذ من الدليل لا من المجتهد . فالاتباع كما ينقل لنا ابن القيم[3] ما ثبت عليه حجة والمتبع كل من أوجب الدليل عليه اتباع قول غيره .

والحكم الاجتهادى بوجه عام سواء بالنسبة للمجتهد نفسه أو من يستفتيه ويتبعه غير مقطوع بأنه حكم الشرع وإنما هو ما غلب على ظن المجتهد أنه حكم الشرع كما أشرنا قبل ، ولذا فان الأصوليين يقولون إن المجتهد لا ينشىء حكما من عنده حتى ولو كان الاجتهاد بالرأى وإنما هو كاشف عنه فى ظنه باتباعه الامارات التى نصبها الشارع للوصول إليه .

المطلب الثانى
نقض الاجتهاد

يراد بهذه العبارة تحول المجتهد عن رأى سابق وصل إليه إلى رأى آخر أداه إليه اجتهاده فيما بعد مناقض للرأى الأول ، والأصوليون يفرقون بين ما إذا اتصل بالحكم الاجتهادى حكم حاكم وقضاء قاض . وبين ما كان تعرف

---

(١) الموافقات جـ ٤ ص ١٧٣ .

(٢) حاشية العطار على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٩٤ .

(٣) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٧٨ .

الحكم ليصل به المجتهد نفسه ومن يستفتيه واتصل به العمل فعلا أو لم يتصل .

وقبل أن نتكلم فى هذا ينبغى أن نشير إلى أن المصوّبة الذين قالوا إن كل مجتهد مصيب على ما بينا يجوز النقض عندهم مطلقا إذ الإجزاء تم صحيحا بالاجتهاد الأول ، وإنما يكون تغير الرأى الاجتهادى من قبيل تبدل الحكم لتبدل الموضوع لا من قبيل انكشاف الخطأ .

كما نشير إلى ما قلناه من أن المجتهد يلتزم بما أداه إليه اجتهاده فى حق نفسه وحق من استفتاه ما لم يرجع عن ذلك الرأى .

وإلى ما قلنا من أن الاجتهاد فيما يسوغ فيه الاجتهاد لا يمنع المجتهد نفسه من إعادة النظر فى اجتهاده كما لا يمنع غيره من النظر والاجتهاد فيه .

وعلى هذا فلو كان المجتهد يجتهد لنفسه فى أمر يخصه هو فغلب على ظنه حكم فيه وعمل بمقتضاه ثم بدا له أن الصواب غير ذلك لزمه أن ينقض ما بناه على الاجتهاد الأول ويأخذ فى هذا الأمر نفسه بالرأى الجديد إذ قد تبين له فساد رأيه الأول وعدم اجزاء ما تم على أساسه فلو كان قد اجتهد أولا وهداه اجتهاده إلى اجازة نكاح المرأة بلا ولى فتزوج من باشرت العقد بنفسها دون إذن وليها ، ثم تغير اجتهاده بعد ذلك ولم يتصل باجتهاده الأول حكم قضائى يثبته فانه يلزمه نقض اجتهاده الأول ومفارقة الزوجة ثم العقد عليها من جديد عن طريق وليها ، وإلا كان مستديما لحل الاستمتاع بها على خلاف معتقده ،

وكذلك لو اجتهد فأداه اجتهاده إلى أن مسح جزء من رأسه يحقق الفرض فى الوضوء فعمل بمقتضى ذلك وصلى ثم تغير اجتهاده فرأى أنه لا بد من مسح جميع الرأس وجب عليه أن يعيد الوضوء والصلاة .

وإن كنا نرجح وجهة النظر فى مسألة عدم استدامة النكاح بعد تغير الرأى لأن الاستمرار فى الزوجية استدامة لما بنى على فساد فى اجتهاده الجديد ، أما المسألة الثانية فاننا نرى عدم الاتجاه إلى القول باعادة الصلاة التى قد تأدت فى ظل الاجتهاد الأول وإن وجب عليه العمل بالاجتهاد الجديد فيما يجد .

أما بالنسبة للمستفتى فإنه إذا كان قد أفتاه بما أداه إليه اجتهاده وعمل به

المستفتى ثم تغير اجتهاده بعد ذلك إلى حكم آخر مغاير للأول فاذا لم يعلم به المستفتى بقى على الحكم الذى يعلمه فى هذه المسألة كلما تجددت .

يقول العطار فى حاشيته على جمع الجوامع[1] « أما إذا لم يعلم المستفتى برجوع المجتهد فكأنه لم يرجع فى حقه . لكن إذا علم المستفتى بعدول المفتى ، وعلم برأيه الجديد بعد العمل – لزمه أن يتبع الرأى الأخير فيما يجد له ويبقى ما تم عمله سليما لا ينقض ولا يعتريه البطلان ؛ لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ، أما إذا علم به المستفتى أثناء قيامه بالعمل فانه يلزمه العدول عنه إلى ما أداه إليه الاجتهاد الثانى كمن اتجه فى صلاته إلى جهة بناء على اجتهاد غيره ثم تغير اجتهاد ذلك الغير وعلمه أثناء الصلاة فانه يتحول ويتم الصلاة من غير إبطال لما أداه منها .

وجاء فى جمع الجوامع وشرحه[2] « ومن تغير اجتهاده بعد الافتاء أعلم المستفتى بتغيره ليكف عن العمل إن لم يكن عمل » وهذا يفيد أن الحكم الجديد ليس له أثر رجعى بالنسبة للمستفتى لأنه كما يقول لا ينقض معموله .

لكن الآمدى ذكر فى المسألة خلافا إذ يقول[3] : إذا تغير اجتهاده وعلم به المستفتى بعد أن عمل بالحكم الأول اختلفوا هل يجب على المقلد اتباع الحكم الجديد فى نفس الواقعة . ورأى أن الحق نقض عمله السابق فكأن ما تم على ضوء الاجتهاد الأول لا يكون مجزئا ، وقاس ذلك على من قلد مجتهدا فى استقبال القبلة ثم تغير اجتهاده إلى جهة أخرى أثناء صلاة المقلد فانه يجب عليه التحويل .

وواضح أن المقيس عليه هو أثناء العمل وأصل الكلام فيما بعد العمل فلا وجه لقياس الآمدى لاختلاف الصورتين من هذه الجهة .

بقى إذا ما علم بالرأى الجديد قبل العمل بالرأى الأول فانه هنا يحرم عليه العمل بالأول ويلزمه الأخذ بالرأى الأخير ، لكن ابن القيم يذكر فى ذلك

---

(١) جـ ٢ ص ٣٩٢ .

(٢) جـ ٢ ص ٣٩٢ .

(٣) الأحكام جـ ٤ ص ٢٧٤ .

تفصيلا فيقول[1] : إنه لا يحرم عليه الأول بمجرد رجوع المفتى ، بل يتوقف حتى يسأل غيره فان أفتاه بما يوافق الأول استمر على العمل به . . . » .

هذا بالنسبة لعدول المجتهد عن رأيه بالنسبة لنفسه وبالنسبة لمن يستفتيه دون أن يتصل بهذا الاجتهاد حكم حاكم ، وقبل أن نبين الحكم بالنسبة لما اتصل به حكم الحاكم ننقل لك عبارة ذكرها الشوكانى « إذا أفتى المجتهد مرة بما أداه إليه اجتهاده ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة وكان قد نسى اجتهاده لزمه أن يستأنف اجتهاده فان وصل إلى خلاف فتواه الأولى أفتى بما أدى إليه اجتهاده ثانيا ، وإن أدى إلى موافقة ما سبق أن أفتى به فالأمر ظاهر .

ويقول الرازى فى المحصول لو تذكر الحكم الأول ونسى طريق اجتهاده فيه جاز له الفتوى به دون حاجة إلى اجتهاد جديد لأن الغالب على ظنه أن الطريق الذى تمسك به كان طريقا قويا حصل به غلبة الظن وقد حصل له الآن أن ذلك القوى حق ، والعمل بالظن واجب .

أما إذا كان الحكم الاجتهادى اتصل به حكم الحاكم وقضاؤه بأن كان المجتهد حاكما وحكم بمقتضى اجتهاده ثم تبين له خطأ اجتهاده واهتدى إلى رأى آخر فانه بالاتفاق لا يجوز نقض الحكم الأول ما دام لم يخالف دليلا قاطعا أو نصا جليا أو قاعدة أو قياسا .

يقول الغزالى[2] : « وحكم الحاكم لا ينقض إلا إذا خالف نصا أو دليلا قاطعا أو قياسا جليا ، وذلك لمصلحة الحكم نفسه إذ لو نقض بتغير اجتهاده أو باجتهاد حاكم آخر لما استقرت الأحكام ولكنه يقضى فيما يعرض عليه من أقضيات بعد ذلك فى الموضوع بما أداه إليه اجتهاده الأخير .

ويقول ابن فرحون فى التبصرة[3] : إن حكم الحاكم لا يستقر فى أربع مواضع وينقض وذلك إذا وقع على خلاف الاجماع أو القواعد أو النص الجلى

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٤ ص ٢٢٢ .

(٢) المستصفى جـ ٢ ص ٣٨٣/٣٨٢ وأنظر فى هذا الأحكام للآمدى جـ ٤ ص ٢٧٣ ، وجمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٩١ .

(٣) جـ ١ ص ٥٦/٥٥ .

أو القياس . . . .

وقال القرافي هذا إذا لم يكن لها معارض راجح عليها أما إذا كان لها معارض فلا ينقض الحكم إذا كان وفق المعارض الراجح إجماعا كالقضاء بصحة عقد القِرَاض والمساقاة فانها على خلاف القواعد والنصوص والأقيسة ، ولكن أدلتها خاصة وهي مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة .

وعلى كل فان تضييق دائرة نقض الأحكام وخاصة القضائية أمر تتطلبه مصلحة الأحكام نفسها إذ لو نقض الحكم بتغير اجتهاد الحاكم نفسه أو باجتهاد حاكم آخر لما استقرت الأحكام .

وقد حدث أن حكم عمر بن الخطاب فى قضية تتلخص وقائعها فى أن امرأة ماتت عن زوجها وأمها وإخوتها لأمها وأخ شقيق ، فقضى للزوج بالنصف وللأم بالسدس وللأخوة لأم بالثلث فرضا ولم يبق شيء للأخ الشقيق لأنه عاصب ولما عرضت عليه مسألة أخرى مماثلة وقال له الأخوة الأشقاء : هب أن أبانا حجراً أليست أمنا واحدة ؟ فقضى باشراكهم مع الإخوة لأم فى الثلث مخالفا قضاءه الأول دون نقض له[1] .

هذا والمحاكم عندنا غير ملزمة قانونا بالتقيد باجتهاد سابق ولا ملزمة باتباع اجتهاد المحكمة العليا وإن كانت تتقيد به غالبا ، على أن المحاكم فى انجلترا ترى للاجتهاد أهمية كبرى وأن مصدر القضاء هو الاجتهادات السابقة التى تُمثل فى الواقع أعرافهم .

كما أن ما قرره الفقهاء فى موضوع نقض الحكم إذا خالف قضاء أو قياسا جليا أو دليلا قاطعا أشبه ما يكون ما عليه العمل الآن من نقض الأحكام إذا خالفت النص القانونى .

---

(١) راجع لنا أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الرابع الخاص بالميراث ، وراجع في الموضوع التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ج ٣ ص ٣٣٥ وتيسير التحرير ج ٤ ص ٢٣٤ .

الباب الثانى
أنواع الاجتهاد وأطواره ومراتبه

يتكون هذا الباب من :

تمهيد : عن المنهج العام للمجتهد – وفصلين

الفصل الأول : أنواع الاجتهاد ومناهج الأصوليين فيها

الفصل الثانى : أطوار الاجتهاد ومراتبه

تمهيد : —

المنهج العام للمجتهد :

ينبغى للمجتهد أن ينظر أولا فى كتاب الله وسنة رسوله ، فان لم يجد فى نصوصهما حكم مسألته أخذ بالظواهر منهما وما يستفاد بمنطوقهما ومفهومهما ، فان لم يجد نظر فى أفعال النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم فى تقريراته لبعض أفراد أمته ، ثم فى الاجماع إن كان يقول بحجيته ، ثم فى القياس على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة .

وينقل الغزالى[1] عن الشافعى قوله : « إذا وقعت الواقعة للمجتهد فليعرضها على نصوص الكتاب فان أعوزه عرضها على الخبر المتواتر ثم الآحاد فان أعوزه لم يخض فى القياس بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب فان وجد ظاهرا نظر فى المخصصات من قياس وخبر فان لم يجد مخصصا حكم به ، وإن لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب ، فان وجدها مجمعا عليها اتبع الاجماع ، وإن لم يجد إجماعا خاض فى القياس ويلاحظ القواعد الكلية أوّلا ويقدمها على الجزئيات ، فان عدم قاعدة كليه نظر فى المنصوص ومواقع الاجماع فان وجدها فى معنى واحد الحق به ، وإلا انحدر به إلى القياس فان أعوزه تمسك بالشبه » .

وقال الشوكانى[2] : ينبغى للمجتهد أن ينْظر أولا فى نصوص الكتاب والسنة ، فإن لم يجد أخذ بالظواهر منها وما يستفاد بمنطوقها ومفهومها فإن لم يجد نظر فى أفعال النبى صلى الله عليه وسلم ثم فى تقريراته لبعض أمته ثم فى الاجماع إن كان يقول بحجيته ثم فى القياس .

ثم قال : وما أحسن ما قاله الامام الشافعى فيما حكاه عنه الغزالى أنها إذا وقعت الواقعة للمجتهد فليعرضها على نصوص الكتاب فان أعوزه عرضها على الخبر المتواتر ثم الآحاد ، فان أعوزه لم يخض فى القياس ، بل يلتفت إلى

---

(١) المستصفى جـ ٢ ص ١١٨ .

(٢) ارشاد الفحول ص ٢٤٠ الطبعة الأولى بمصر سنة ١٣٢٧ مطبعة السعادة .

ظواهر الكتاب فإن وجد ظاهراً نظر فى المخصصات من قياس وخبر ، فإن لم يجد مخصصا حكم به ، وإن لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب فإن وجدها مجمعا عليها اتبع الاجماع ، وإن لم يجد إجماعا خاض فى القياس ، ويلاحظ القواعد الكلية ، فإن عدم قاعدة نظر فى المنصوص ومواقع الاجماع فإن وجدها فى معنى واحد ألحق به . وإلا اتجه إلى القياس فإن أعوزه تمسك بالشبه ولا يعول على طرد . . .

وقال الشوكانى : إذا أعوزه كل ذلك تمسك بالبراءة الأصلية ، وعليه عند التعارض بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول فان أعوزه ذلك رجع إلى الترجيح .

الفصل الأول

أنواع الاجتهاد ومناهج الأصوليين فيها

من المعلوم أن لله تعالى حكما فى كل مسألة ، وأن أحكامه تعالى بعضها قد نص عليه بقرآن أو سنة ، والكثير منها تركها دون نص عليها ونصب أمارات وطرقا لإرشاد المجتهدين إليها وحتى الأحكام التى جاء نص بها كثيرا ما يكون النص غير قاطع فى الدلالة على الحكم فيعمل المجتهدون على الاستدلال عليه بين المعانى التى يحتملها النص ، والفرق أن الاجتهاد هنا يكون مقيدا بما ينتجه النص ، أما فيما لم يرد فيه نص ولا حكم إجماعى ولم يكن معلوما من الدين بالضرورة فإن الاجتهاد يكون بالرأى ، وهذا مجال الاجتهاد فيه واسع وتوقع الخلاف فيه كبير .

والاجتهاد بالرأى لا يكون صحيحا إلا إذا كان الرأى منضبطا بعدم مخالفته للنص ويكون مسايراً لمقاصد الشرع فى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال إذ هذا مما يجعل الرأى محوطا بضمانات محكمة ، وكذلك فإنه لايكون صحيحا إلا إذا كان بالطرق التى مهد الشرع بها وجعلها أمارات على الأحكام الشرعية .

وهذا ما عناه معاذ بن جبل بقوله للرسول وقد ولاه على إحدى المناطق وسأله كيف تقضى إن عرض لك قضاء فقال : إن لم أجد فى كتاب الله وسنة رسوله أجتهد رأيى . وهو الذى عناه أبو بكر حينما سئل عن الكلالة[1] فقال : أقول فيها برأيى فان كان صوابا فمن الله ، وإن كان خطأ فمنى ، وهو الذى عناه عمر والأئمة عند قول أحدهم : « أقول برأيى . وأما التفكير بغير هذه الطرق فهو مذموم لأنه تفكير بالهوى ولا يسمى اجتهادا » .

والاجتهاد بناء على ذلك يتنوع إلى ثلاثة أنواع : بناء على أن المناقشات الاجتهادية العلمية التى اتسع نطاقها منذ فجر الاسلام فيما بين رجال الشريعة

(١) قرابة غير الولد والوالد .

الاسلامية من قضاة ومجتهدين كما يقول بعض الكاتبين[1] : قد أشْعَرتهم جميعا بخطر ما يصدر عن الاجتهاد من أحكام إن لم يكن هنالك قواعد يخضعون إليها ، وموازين يعتمدون عليها ، وخاصة بعد أن اتسعت رقعة الدولة الاسلامية ودخل فى المجتهدين أفراد ليسوا من أصل عربى ولم تكن العربية لغتهم الأصلية ، ولهذا لم يلبثوا أن سارعوا إلى إخضاع مناقشاتهم واجتهاداتهم إلى قواعد ، فكانوا إذا ما عرضت عليهم قضية غير منصوص على حكمها بنص قطعى ولا اجماع واتجهوا فيها إلى الاجتهاد نظروا أولا فى النصوص الظنية واجتهدوا فى دائرتها فاذا لم يكن هناك أى نص يحكم المسألة اجتهدوا بالرأى عن طريق القياس الجلى أو القياس الخفى . فاذا لم يكن هناك أصل يتخذونه قياسا اتجهوا إلى الاجتهاد الاستصلاحى . ولذا فاننا نستطيع أن نقسم الاجتهاد على هذا إلى ثلاثة أنواع يلجأ إليها المجتهد بهذا الترتيب :

النوع الأول من أنواع الاجتهاد :

الاجتهاد البيانى :

نقصد بالاجتهاد البيانى بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظنى الثبوت أو الدلالة وهذا يكون مجال الاجتهاد فيه فى حدود تفهم النص وترجيح بعض ما يفيد مفهوما آخر دون خروج عن دائرة مفاد النص ، كما يكون بمعرفة سند النص وطريق وصوله إلينا . ويمكن تسمية هذا النوع بالاجتهاد البيانى لتعلقه ببيان النصوص وهو يستهدف تحديد نطاق النص للتعرف على ما أراد الشارع إدخاله من الوقائع فى نطاق تلك النصوص وما أراد إخراجه عنها وهذا النوع محل اتفاق .

ولبيان مناهج الاجتهاد عند الأصوليين فى هذا القسم نقول : إنهم **يقسمون النص إلى قسمين : ألفاظ ومعانى :**

أ - **ألفاظ يعبرون عنها بالنظم** وهى أربعة أقسام :

١ - **وجوه النظم .**

---

(١) المدخل لعلم أصول الفقـه للدكتور معروف الدواليبى

٢ - **ووجوه البيان بذلك النظم** .

٣ - **خفاء المعنى المقصود** .

٤ - **طريقة استعمال تلك الألفاظ للدلالة** على المعنى المقصود .

وسنتكلم عليها هنا ولا يمنع من ذلك أننا بيناها بوضوح فى الهامش عند الكلام على دلالة القرآن والسنة ، فقد تكلمت عليها هناك ليسهل على القارئ معرفتها عند ذكرها فى ذلك المجال . أما هنا فلأن هذا هو موضعها الأصلى .

أولا - **وجوه النظم** : من حيث الدلالة اللغوية على المعانى المرادة وهي :

أ - **الخاص** : وهو كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد سواء كان واحدا بالشخص كمحمد ، أم بالنوع كرجل ، أم بالجنس كإنسان ، ومنه أسماء الأعداد كمائة ، فكلها تدل على المعنى الذى وضعت له دلالة قطعية ما لم يدل دليل على صرفه عنه فلا يحتمل اللفظ غير معناه معناه احتمالا ناشئا عن دليل .

ب- **العام** : وهو لفظ وضع للدلالة على أفراد غير محصورين على سبيل الشمول والاستغراق سواء كانت دلالته على العموم بلفظه ومعناه بأن كان بصيغة الجمع كالرجال والنساء والمسلمين والمسلمات ، أو بمعناه فقط كالرهط والقوم[1] ، والألفاظ الموضوعة للعموم كثيرة منها المعرف بالاضافة أو بأل الجنسية وأسماء الشرط وأسماء الاستفهام . . الخ .

والجمهور على أن صيغة العموم وضعت للاستغراق ما لم يدل دليل على التجوز بها عن وضعها ، وقيل إنها وضعت لأقل الجمع ، كما ذهب جمهور الأصوليين إلى أن دلالة العام على جميع أفراده ، أو على ما بقى منها بعد التخصيص ظنية ، بينما يذهب الحنفية إلى أن العام إذا لم يدخله تخصيص فهو لفظ مستعمل فيما وضع له قطعا فيكون حجة قطعية فى كل أفراده وقد سبق الاشارة إلى بيان العام والخاص عند الكلام على السنة .

ج - **مشترك** : وهو ما وضع لعدة معان مختلفة والمراد واحد منها ويدرك بالتأمل كلفظ قرء وعين ومولى ، فان لم تقم قرينة على المعنى المراد ؛ فالحنفية

(١) الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ، والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة ، انظر التلويح على التوضيح جـ ١ ص ٤٩

وبعض الشافعية لا يستعملون المشترك فى كل معانيه فى إطلاق واحد ، وعلى المجتهد أن يلتمس القرينة بالبحث فمثلا لفظ اليد فى قوله تعالى[1] : « فاقطعوا أيديهما » مشترك بين الأيمان والشمائل ، وقد بين فعل الرسول أن المراد الأيمان .

أما جمهور الشافعية فانهم يحملون المشترك على كل معانيه متى أمكن الجمع ولم تقم قرينة على المراد ، ومثلوا لذلك بآية[2] (إن الله وملائكته يصلُّون على النبى) فالصلاة من الله الرحمة ، ومن الملائكة الدعاء والاستغفار ، ويمكن الجمع بين المعنيين إذ كلاهما مراد ولم تقم قرينة على تعيين أحد المعنيين .

د – **مؤوَّل** : وهو أحد معانى المشترك الذى ترجح على غيره بغالب الرأى ، ومن المتفق عليه أن الأصل عدم التأويل ، وأن العمل بالظاهر من النصوص هو الواجب ، ولا يسوغ العدول عنه إلا بدليل مع هذا ، فللتأويل شروط لا يعتبر صحيحا مقبولا إلا بتوافرها ، منها أن يكون المعنى الذى أُوّل إليه اللفظ من المعانى التى يحتملها اللفظ نفسه ، وأن يقوم على التأويل دليل صحيح .

ومن صور التأويل ما قاله الحنفية بالنسبة للاطعام فى كفارة الظهار فى قوله تعالى[3] : « فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا » أن الواجب إطعام طعام ستين مسكينا ولو لمسكين واحد ، وقالوا إن المقصود من الآية التعريف بالقدر الذى يجب إطعامه لهذا العدد لدفع الحاجة ، فدفع حاجة مسكين واحد ستين يوما كدفع حاجة ستين مسكينا فى يوم واحد ، بينما الجمهور على أن الواجب إطعام ستين مسكينا إذ النص يدل دلالة ظاهرة على ذلك .

ثانيا – وجوه البيان بذلك النظم : وذلك حيث وضوح المعنى المطلوب ، ويندرج تحتها أمور سبق الكلام عنها بالهوامش عند الكلام على القرآن من حيث دلالته على الأحكام وهى :

أ – **الظاهر** : وهو اللفظ باعتبار دلالته على معنى متبادر منه وليس مقصودا بسوق الكلام أصالة ، مع احتماله التفسير والتأويل ، وقبوله النسخ فى عهد

---

(١) سورة المائدة آية ٣٨ .

(٢) سورة الأحزاب آية ٥٦ .

(٣) سورة المجادلة آية ٤

الرسالة ، مثل « وأحَلَّ الله البيعَ وحرَّم الربَا »[1] ، فالنص مسوق للتفرقة بين البيع والربا ، فدلالته على حل البيع وحرمة الربا دلالة على غير المقصود الأول بالسوْق ، وكل من البيع والربا يحتمل التخصيص ، وحكمه فى زمن الوحى يقبل النسخ . وحكمه وجوب العمل به حتى يقوم دليل على تفسيره أو تأويله أو نسخه .

ب- **النص** : اللفظ باعتبار دلالته على المعنى المقصود بالسَّوْق أصالة دلالة تحتمل التفسير والتأويل وتقبل النسخ فى عهد الرسالة مثل « وأحل الله البيع وحرم الربا » باعتبار دلالة الآية على نفى المماثلة إذ هو المعنى المقصود بالسَّوْق وهو فى الحكم كالظاهر .

جـ - **المفسَّر** : وهو اللفظ باعتبار دلالته على معنى مقصود بالسَّوْق وغير محتمل للتفسير أو التأويل لكنه مما يقبل النسخ فى عصر الرسالة مثل قوله تعالى[2] « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » فان كلمة كافة نفت احتمال التخصيص فهو لفظ لا يحتمل التفسير أو التأويل لكنه كان يقبل النسخ ، والحكم فيه أنه يجب العمل به على نحو ما بينه الشارع إلا إذا قام دليل على نسخه .

د - **المحكم** : وهو اللفظ باعتبار دلالته على معنى مقصود بالسَّوْق أصالة وغير محتمل للتفسير أو التأويل ولا قابل للنسخ ، وهو أقوى مراتب الظهور ، وذلك مثل قوله تعالى[3] : « واعلموا أن الله بكل شيء عليم » ويجب العمل بهذا النوع قطعا .

ويلاحظ أنه عند التعارض يُقدَّم المحكم على المفسر ، والمفسر على النص ، والنص على الظاهر ، كما يلاحظ أن هذه المراتب يمكن أن تجتمع فى آية واحدة مثل قوله تعالى[4] : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » فباعتبار الدلالة على السجود يكون ظاهرا ، وباعتبار الدلالة على أن الساجد كل الملائكة يكون نصا ، إذ الآية مسوقة لبيان أنه لم يخرج عن طاعة الله إلا إبليس ، وباعتبار

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥

(٢) سورة التوبة آية ٣٦

(٣) سورة البقرة آية ٢٣١

(٤) سورة الحجر آية ٣٠

دلالته على نفى احتمال التفريق بزيادة لفظ « أجمعون » يكون مفسرا ، وباعتباره خبرا من الشارع عن حادث وقع يكون محكما .

ثالثا : ومن حيث خفاء المعنى المقصود :

أ – **خفى** : وهو ما كان ظاهر الدلالة على معناه لكن عرض له شيء من الخفاء بسبب لفظه مثل[1] « **السارق** والسارقة » فى الآية فاللفظ موضوع لمن يأخذ مال غيره خفية من حرز ، ودلالته على هذا المعنى ظاهرة ، ومن أفراده من يتغفل الأيقاظ من الناس ويختلس أموالهم كالنشال والنباش ، فأورثت هذه التسمية الخاصة شبهة فى صدق لفظ السارق عليهما واحتيج فى معرفة ذلك إلى شيء من التأمل فاتفقوا على تطبيق حكم السارق على النشال لأنه أكثر من سارق ، أما نباش القبور فالجمهور قد عدوه سارقا أيضا وخالف أبو حنيفة ومحمد ولم يعتبراه سارقا تقطع يده لأنه لم يأخذ من حرز ، ولا أخذ مالا مملوكا لأحد ولا مرغوبا فيه ، وعلى هذا فان مجال الاجتهاد فيه فسيح .

ب– **مشكل** : وهو ما خفيت دلالته على معناه لذاته ويمكن إزالة خفائه بالتأمل كلفظ القرء فى آية[2] (والمطلقات يتربصن) ، فانه موضوع فى اللغة للطهر والحيض ، فقد تأمل الحنفية وفسروه بالحيض لقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما روته السيدة عائشة « طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان » رواه الترمذى وأبو داود كما روى ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان » رواه ابن ماجه والدارقطنى[3] . وفسره الشافعية بالطهر لقوله تعالى[4] « فطلّقوهن لعدتهن » أى فى وقت عدتهن والطلاق ينبغى أن يكون فى وقت الطهر .

جـ – **المجمل** : وهو ما خفيت دلالته على معناه ولا قرينة تعين المراد ،

---

(١) سورة المائدة آية ٣٨

(٢) سورة البقرة آية ٢٢٨ .

(٣) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم عن عائشة كما رواه ابن ماجه عن ابن عمر ونقل العزيزى في السراج المنير على الجامع الصغير أنه حديث مجهول جـ ٢ ص ٤٤٢ .

(٤) سورة الطلاق آية ١ .

بل لا سبيل إلى إزالة الخفاء إلا ببيان ممن صدر منه الإجمال . ومن هذا كل الألفاظ المشتركة التي يتعذر تعيين المراد منها بالاجتهاد ، والألفاظ التى نقلها الشارع من معانيها اللغوية كالصلاة والصيام ، أو خصصها كالواقعة والقارعة . فاذا ما بينت السنة المجمل بيانا وافيا التحق بالمفسر وأخذ حكمه ، وإذا لم يكن البيان وافيا التحق بالمشكل وأخذ حكمه كلفظ الربا فانه مجمل وبينه الرسول بحديث « الذهب بالذهب والفضة بالفضة . . الحديث » وقد سبق الاشارة اليه — فكان البيان غير واف ، ولذا اختلف الفقهاء فقال أبو حنيفة : العلة مجموع اتحاد الجنس والتقدير بالكيل والوزن ، وقال مالك : العلة النقدية أو الاقتيات والادخار وقال الشافعية : العلة الطعومية أو النقدية . فمجال الاجتهاد فى هذه الثلاثة فسيح للغاية .

د — **المتشابه** : وهو ما خفيت دلالته على معناه وتعذرت معرفته لأن الشارع استأثر بعلمه كما فى قوله[1] « يد الله فوق أيديهم » ، ومثل بعض أوائل السور . « الم » ، « الر » ، « ص » ، « ن » ، « كهيعص » . . . ، والسلف من المتكلمين على تفويض أمر تأويل ذلك لله ، أما الخلف فقد أولوا ذلك بما لا يخالف دلالة اللغة على ما بيناه قبل .

رابعا : ومن حيث طريقة استعمال تلك الألفاظ للدلالة على المعانى المقصودة : إما أن يستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى ، أو المجازى ، وفى كل من الحالين إما أن يكون صريحا أو كنائيا .

أ — **حقيقة** : وهو كل لفظ أريد به ما وضع له ، وتعرف حقيقة معنى اللفظ بالسماع من أهل اللغة . والحقيقة هى الأصل .

ب— **مجاز** : وهو ما أريد به غير ما وضع له كاستعمال الصلاة فى الدعاء ، والدابة فى كل ما يدب على الأرض . فاذا كان اللفظ محمتلا للحقيقة والمجاز حمل على الحقيقة لأنها الأصل والمجاز عارض ، والحقيقة والمجاز سواء فى إفادة الحكم ، غير أن الشافعية يرون أن اللفظ يكون مجازا إذا تعذر حمله على الحقيقة فتكون دلالة اللفظ على معناه المجازى دلالة ضرورة والضرورة تقدر بقدرها

(١) سورة الفتح آية ١٠ .

فيتناول اللفظ أقل ما يصح به الكلام ولا يكون له عموم ، ومن هذا قوله عليه السلام « لا تبيعوا الصاع بالصاعين[1] » فان لفظ الصاع فيه مجاز فى المكيلات فيتناول منها أقل ما يصح به الكلام فقصروا الحكم على المطعومات المنهى عنها اتفاقا بقوله عليه السلام « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسوء »[2].

بينما يذهب الحنفية إلى أن المجاز ليس من باب الضرورات بل هو كالحقيقة طريق من طرق الأداء ، وقالوا إذا كان المجاز بلفظ عام كان عاما والصاع فى الحديث عام لأنه مفرد معرف بأل الجنسية فيتناول كل المكيلات .

كما اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ فى معنييه الحقيقى والمجازى معا فى إطلاق واحد . فذهب الشافعى وأكثر أصحابه إلى جواز ذلك ، ومن ذلك قوله تعالى[3] « أو لامَسْتُمُ النساء » فلا مانعَ من أن يكون المراد الْمَسّ بالوطء وباليد .

لكن الحنفية وبعض أصحاب الشافعى على امتناع ذلك لعدم وروده فى اللغة ، ولأن استعمال اللفظ فى حقيقته يقتضى عدم القرينة واستعماله فى المجاز يحتاج إلى القرينة وهما متنافيان ، وقالوا إن المعنى المجازى فى الآية وهو الوطء مراد بالاجماع فلا يراد المعنى الحقيقى .

ج – **الصريح** : ما لم يستتر المراد منه لكثرة استعماله فيه على سبيل الحقيقة أو المجاز ، والصريح حكمه يتعلق به دون نظر لارادة المتكلم .

د – **الكنائى** : ما استتر المراد منه حقيقة كان أو مجازا كقولك لقد تكلمت مع صاحبك فى المسألة التى تعرفها ، وقول الرجل لزوجته اعتدى . وحكم الكنائى أن العمل به يتوقف على النية لما فيه من القصور .

---

(١) أنظر البخارى والنسائى فى البيوع ومسلم فى المساقاة ، وفى ابن ماجه فى باب التجارات « لايصلح صاع تمر بصاعين . » وروى الطبرى والحاكم عن أبى أسيد الساعدى : الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم وصاع حنطة بصاع حنطة وصاع شعيربصاع شعيروصاع ملحبصاع ملح لافضل بين شىء من ذلك . انظر الجامع الصغيرشرح العزيزى ج ٢ ص ٢٩٥ .

(٢) أنظر صحيح مسلم فى باب المساقاة . وأحمد فى مسنده ج ٦ .

(٣) سورة النساء آية ٤٣ .

ب- القسم الثانى من تفسير النص : المعانى :

وهذه يقسمونها من حيث وجوه الوقوف عليها إلى أقسام تختلف حسب اختلاف المنهج الفقهى فالحنفية يقسمون دلالة اللفظ إلى أربعة أنواع : دلالة عبارة ، ودلالة إشارة ، ودلالة نص ، ودلالة اقتضاء ، وإليك بيانها .

(١) دلالة العبارة : وهى دلالة اللفظ على المعنى المتبادر منه ، وهو الذى سيق الكلام له أصالة أو تبعا ، والمقصود أصالة هو الغرض الأول ، والمقصود تبعا غرض ثان يدل عليه اللفظ ، ويطلق عليها أيضا عبارة النص ، ومن ذلك قوله تعالى [(١)] « . . . وعلى المولود له رزقهن . . . » ، فالآية مسوقة أوّلا لبيان وجوب نفقة الوالدة المرضعة على الأب ، والتعبير عن الأب بالمولودله يدل على مزيد اتصال الولد بأبيه واختصاصه به ، وهو معنى متبادر من اللفظ ومقصود منه لكنه ليس هو المقصود الأول فهو مقصود تبعا .

(٢) دلالة الاشارة : ويعبر عنها باشارة النص : وهى دلالة اللفظ على معنى غير متبادر منه أى غير مقصود به أصالة ولا تبعا ولكنه لازم للمعنى المقصود . ولهذا يتفاوت الناس فى إدراكه ، ومن ذلك قوله تعالى [(٢)] : « أُحِلَّ لكم ليلة الصيام الرَّفثُ إلى نسائكم » . فهى مَسُوقة لحِل الوقاع فى ليالى الصيام ، وأشارت إلى جواز الإصباح جنبا لأنها تدل على جواز الوقاع فى آخر لحظة من الليل ، وذلك يستلزم أن يطلع الفجر عليه وهو جنب قبل أن يتمكن من الاغتسال فيجتمع له وصف الجنابة والصيام .

ودلالة الإشارة مجال الاختلاف فيها فسيح إذ لا يستوى المجتهدون فى فهمهما .

(٣) دلالة النص : وتسمى دلالة الدلالة وفحوى الخطاب ويسميها الشافعية مفهوم الموافقة وهى دلالة اللفظ على تعدى حكم المنطوق به إلى مسكوت عنه لاشتراكهما فى علة يفهم كل عارف باللغة أنها مناط الحكم ، ولا فرق عندهم

---

(١) سورة البقرة آية ٢٣٣ .
(٢) سورة البقرة آية ١٨٧ .

بين أن يكون المعدى إليه الحكم أولى من المنطوق أو لا يكون أولى ككفارة الجماع فان الحكم يتعدى إلى الإفطار بالأولى ، ومن ذلك قوله تعالى[1] « ولا تقل لهما أف . . . » فإن عبارته النهى عن التأفيف ، ومناط هذا النهى هو الأذى فيدل على النهى عن الضرب ، والمسكوت عنه أولى بالنهى عن المذكور وهو التأفيف . فالذهن ينتقل من مدلول اللفظ إلى مدلول أعم منه ، وأن هذا الانتقال الذهني يقع لكل عارف باللغة من غير حاجة إلى اجتهاد واستنباط .

(٤) **اقتضاء النص** : وتسمى دلالة الاقتضاء وهى دلالة الكلام على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام عليه مثل حديث « وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه . . . »[2] . فالرفع مسلط على الذات وهو نفس الخطأ الخ مع أنه موجود حاصل فيلزم لصدق الكلام تقدير محذوف وهو كلمة حكم أو إثم ، ويرون أن هذا المقتضى ثبت ضرورة صدق الكلام والضرورة ترتفع بإثبات فرد من أفراد العام ، فاكتفوا برفع الإثم الأخروى متفق عليه ، وبنوا على هذا بطلان الصلاة الذى تكلم فيها نسيانا لأن الذى رفع هو الإثم المقتضي للعقوبة دون البطلان المقتضى للإعادة .

أما الشافعية فيقسمون دلالة اللفظ إلى قسمين فقط :

(١) **دلالة منطوق** : وهى دلالة اللفظ على تمام معناه الوضعى ، أو على جزئه ، أو على لازمه ، وهو يتضمن كلا من دلالة الاقتضاء ودلالة الاشارة عند الحنفية وتسمى دلالته على تمام معناه أو على جزئه دلالة صريحة ، وتسمى دلالته على لازم معناه دلالة غير صريحة ، وهى إما أن تكون مقصودة من اللفظ فان توقف صدق المتكلم أو صحة الكلام عليها فهى دلالة الاقتضاء عند الحنفية ، ففى الحديث السابق لما استحال رفع الخطأ بعد وقوعه قدر لصدق الكلام لفظ حكم وهو عام فيشمل عند الشافعية الحكم الدنيوى والأخروى فلا عقوبة ولا إعادة بالنسبة للصلاة التى وقع فيها خطأ أو نسيان .

---

(١) سورة الأسراء آية ٢٣ .

(٢) البيهقى فى السنن عن ابن عمر . انظر الجامع الصغيرجـ ١ ص ٤٠٣ وروى ابن ماجه عن أبى ذر الغفارى والطبرى والحاكم عن ابن عباس والطبرى عن ثوبان ، « إن الله تجاوز لى عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه . قال الحاكم : حديث صحيح » . انظر الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ ١ ص ٣٧١

وإن لم يتوقف صدق المتكلم أو صحة الكلام عليها فهى دلالة التنبيه والايماء وهى اقتران الحكم بوصف لو لم يكن علة للحكم لكان اقترانه به غير مقبول مثل[1] «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما . . . » .

أما إذا كانت دلالته على لازم معناه غير صريحة وغير مقصودة من اللفظ فهى دلالة الإشارة التى سبق بيانها عند الحنفية .

(٢) دلالة المفهوم : وهى دلالة الكلام على حكم في غير المنطوق موافق لحكم المنطوق أو مخالف له فإذا كان موافقا سمى مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب ، وهذا هو الدلالة عند الحنفية ، غير أنه لا فرق بين أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم أولا عند الحنفية كما أشرنا بخلاف الشافعية الذين يشترطون أن يكون المسكوت عنه أولى ، وإذا كان مخالفا سمى مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب الذى هو ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت ، وهو أنواع ، والخلاف فيه محتدم ؛ فالشافعية والمالكية يعتدون به فى الجملة واعتباره مدلول اللفظ المنطوق ، بينما أكثر الحنفية لا يعتدون بالمفهوم وقالوا : إن المسكوت عنه يبقى على الأصل فيه حتى يقوم الدليل على خلافه ، هذا ودلالة المنطوق مقدمة على دلالة المفهوم .

والموضوع برمته محل التفصيل فيه علم أصول الفقه . وإنما تعرضنا له هنا لمجرد بيان موقف المجتهدين من بيان النصوص الذى عبرنا عنه بالاجتهاد البيانى ومنه يتكشف القارىء بعض مناهج الاجتهاد الذى تدور فى فلكه .

ونستطيع فى النهاية أن نقول : إن الاجتهاد البيانى الذى يدور حول النصوص ويتعلق بها يقع على ضربين :

ضرب يرجع إلى حجية الدليل ذاته أو إلى ثبوته وطريق وصوله وبقائه وعدم نسخه أو إلى تخصيصه أو تقييده أو إلى قوته ورجحانه على ما يعارضه .

الضرب الثانى يرجع إلى دلالة الدليل وفهم ما أريد منه ، وأخذ حكم ما لم ينطق الشارع بحكمه مما نطق به عن طريق الأدلة .

والاجتهاد البيانى هو الذى يدور الجدل حول انقطاعه لعدم وجود من هو

(١) سورة المائدة آية ٣٨ .

أهل له أو أنه لا بد من وجوده وأن الزمن ينبغي ألا يخلو من وجود مجتهد فيه

النوع الثاني من أقسام الاجتهاد : الاجتهاد القياسي : -

ما يبذل الفقيه فيه جهده للتوصل إلى حكم لم يرد فيه نص قطعي ولا ظني ولم يظهره إجماع سابق ، وهذا ما يتوصل إليه بالامارات والوسائل التى وضعها الشارع للدلالة عليه كالقياس والاستحسان ، وهذا هو الذى يسمى بالاجتهاد بالرأى أو الاجتهاد بالقياس وينبغي فيما نرى أن يكون الاجتهاد بالرأى قاصرا على الجماعة التشريعية الذين توافرت فى كل واحد منهم ما يجعله أهلا للاجتهاد حتى نتجنب الفوضى التى أدت سابقا إلى ما قيل من القول بسد باب الاجتهاد وحتى نأمن الشطط والزلل .

النوع الثالث من أقسام الاجتهاد الاجتهاد الاستصلاحي : -

بذل الجهد للتوصل إلى الحكم الشرعى بتطبيق القواعد الكلية ، وهذا فيما يمكن أخذه من القواعد والنصوص الكلية دون أن يكون فيه نص خاص ولم يظهره اجماع سابق ولا يمكن أخذ حكمه بالقياس أو الاستحسان ، وإنما هو فى الحقيقة راجع إلى جلب المصلحة ودفع المفسدة على مقتضى قواعد الشرع ، ويمكن أن يطلق على هذا النوع الاجتهاد الاستصلاحي .

وهذان النوعان يهدفان في الواقع إلى إضافة أحكام إلى ما تشمله دائرة النص وذلك بطريق القياس بالرأى المبنى على قاعدتى الاستصلاح والاستحسان . وهما محل خلاف بين الفقهاء فبينما الحنفية والمالكية والحنابلة يعتبرون هذين النوعين من الاجتهاد أيضا ، فان الظاهرية لا يجيزونهما مطلقا ، والشافعية لم يعتبروا إلا ما كان قياسا على أصل منصوص عليه ولم يعتبروا الاجتهاد المبنى على الاستحسان والاستصلاح .

والذين أخذوا بهذين النوعين من الاجتهاد يختلفون فيما بينهم لنظرتهم إلى الحكمة والعلة وأقسامها ومسالكها إلى غير ذلك مما موضعه أصول الفقه .

هذا وقد قسم الشاطبى الاجتهاد الواقع فى الشريعة الاسلامية إلى ضربين :

أ - اجتهاد غير معتبر شرعا : وهو الصادر ممن لا يعرف ما يحتاج إليه

الاجتهاد ، ومن يرى بمجرد التشهى والغرض . فكل رأى صدر على هذا الوجه فهو ضد الحق الذى أنزل الله .

ب - اجتهاد معتبر : وهو الصادر عن أهله - الذين اهتموا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد - وهذا هو محل بحث الأصوليين .

ولعل الشاطبى إنما سلك هذا المسلك نظرا إلى لفظ الاجتهاد ومعناه اللغوى . إذ الواقع أن النوع الأول لا يدخل فى الاجتهاد الأصولى حتى يكون من ضروبه كما يرشد إليه تعريف الأصوليين للاجتهاد .

كما أن الشاطبى قسم الاجتهاد إلى ضربين باعتبار آخر :

أ - اجتهاد لا ينقطع : ولا يزول ما دامت التكاليف قائمة والناس مخاطبين بالشرائع ، ومثل له بالعامى إذا سمع أن الزيادة فى الصلاة سهوا إن كانت يسيرة فمغتفرة بخلاف ما إذا كانت كثيرة ، فانه إذا وقعت منه زيادة لا بد أن يجتهد حتى يعلم أنها زيادة كبيرة أو قليلة فيسجد للسهو أو لا يسجد .

ب- واجتهاد يمكن أن ينقطع : ثم قسم هذا الضرب تقسيما مسهبا يتفق مع مسلكه .

غير أننا نستطيع أن نقف من مسلكه فى هذا التقسيم أيضا موقفنا من مسلكه فى التقسيم السابق إذ أن الضرب الأول هنا لا يدخل فى حقيقة الاجتهاد بالمعنى الأصولى الذى مر بك لأن ما سماه اجتهادا غير منقطع لا يتحقق فيه معنى استنباط الأحكام من أدلتها بالنظر المؤدى إليها ، إنما هو تصرف عقلى بحت ومحاولة لتطبيق الأحكام ، فهو لا يصح أن يطلق عليه اجتهاد إذ لابد للاجتهاد من بذل الجهد والاستنباط من الأدلة نفسها .

وينقل الشوكانى عن الماوردى أنه قسم الاجتهاد بعد النبى عليه السلام إلى ثمانية أقسام :

١ - ما كان الاجتهاد مستخرجا من معنى النص كاستخراج علة الربا فهذا صحيح عند القائلين بالقياس .

٢ - ما استخرجه من شبه النص كالعبد . لتردد شبهه بالحر فى أنه لا يملك لأنه مكلف ، وشبهه بالبهيمة فى أنه يملك لأنه مملوك . فهذا صحيح غير مدفوع

عند القائلين بالقياس والمنكرين له غير أن المنكرين له جعلوه داخلا فى عموم أحد الشبهين .

٣ – ما كان مستخرجا من عموم النص كالذى بيده عقدة النكاح فى قوله تعالى[1] « أو يَعْفُوَا الذى بيده عُقْدَة النكاح » فإنه يعم الولىَّ والزوج ويستخرج من عموم النص أحدهما وهذا صحيح يتوصل بالترجيح إليه .

٤ – ما استخرج من إجماع النص كقوله تعالى[2] فى المتعة « ومتعوهن على الموسع قدَرُه وعلى المُقْتِر قدَرُه » فيصح الاجتهاد فى قدر المتعة باعتبار حال الزوجين .

٥ – ما استخرج من أحوال النص كقوله تعالى[3] فى التمتع « فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم » فاحتمل صيام السبعة إذا رجع فى طريقه وإذا رجع إلى أهله فيصح الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى .

٦ – ما استخرج من دلائل النص كقوله[4] « لِيُنْفق ذو سَعَةٍ مِن سَعَتِه » فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر بمدَّيْن بأن أكثر ما جاءت به السنة فى نفقة الآدمي أن لكل مسكين مدَّين ، واستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمد واحد بأنه أقل ما جاءت به السنة فى كفارة الوطء أن لكل مسكين مدا[5] .

٧ – ما استخرج من إمارات النص كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه من قوله تعالى[6] « وعلامات وبالنجم هم يهتدون » فيكون الاجتهاد فى القبلة بالأمارات والدلائل عليها من هبوب الرياح ومطالع النجوم .

٨ – ما استخرج من غير نص ولا أصل . فاختلف فى صحة الاجتهاد . فقيل لا يصح حتى يقترن بأصل ، وقيل يصح لأنه فى الشرع أصل .

ثم يعلق الشوكانى على ذلك بقوله : وعندى أن من استكثر من تتبع الآيات

(١) سورة البقرة آية ٢٣٧ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٣٦

(٣) سورة البقرة آية ١٩٦ .

(٤) سورة الطلاق آية ٧ .

(٥) وروى الطبرى فى باب النذور لكل مسكين مد من الحنطة .

(٦) سورة النحل آية ١٦ .

القرآنية والأحاديث النبوية وكان قصده الوقوف على الحق من غير تعصب وجد فيهما ما يطلبه من أدلة الأحكام التي تريد الوقوف على دلائلها .

وفى ختام هذا الفصل نستطيع أن نقول إن الاجتهاد يقع على ضربين :

الأول – راجع إلى حجية الدليل ودلالته مما سميناه بالاجتهاد البيانى .

الثانى – راجع إلى النظر فى الحادثة وتبين النوع الذى هى منه ليطبق عليها حكمه . فهو لتعيين حكم من الأحكام المعروفة ليعمل به فى حادثة معينة إما عن طريق القياس أو الاستصلاح .

وبهذا نرجع النوعين الثانى والثالث إلى نوع واحد ، وخاصة أن مدلول كلمة رأى على ما أشرنا قبل تتسع لهذا ، بل أطلقت بما تشمل الأنواع الثلاثة حتى الاجتهاد فى تفسير النص على ما ذكرنا عند بدء الكلام على الاجتهاد ونحن بصدد التفريق بين الاجتهاد والرأى .

الفصل الثانــى

أطوار الاجتهاد ومراتبه

المبحث الأول

أطوار الاجتهاد

تكلمنا قبل على الاجتهاد فى عصر الرسول ، وأنه صلوات الله عليه اجتهد فعــلا ، وأن الصحابة اجتهدوا أيضا بأمره ، لكن مرد ذلك فى النهاية كما قلنا إلى الوحى ليقره إن كان صوابا أو ينقضه إن جانبه الصواب . وعلى هذا فقد انتهينا إلى أن الاجتهاد لم يكن مصدرا تشريعيا فى عصر الرسالة .

أما بعد وفاة الرسول وانقطاع الوحى وحتى منتصف القرن الرابع الهجرى فقد كان الاجتهاد عاملا قويا فى التشريع لم ينازع فى ذلك أحد ؛ إذ الواقعات متجددة تبعا لحركة الحياة العادية ، ونتيجة لما حدث من نقد وحروب ، بالاضافة إلى الجدل العقيدى الذى دار حول القضاء والقدر . وكان قد نشأ عن هذه الفتن والخلافات اتجاهات هدامة كما نتج عنها فرقة بين المسلمين وتكون ، أحزاب أو مذاهب . وكل ما يتصل بذلك كان محل نظر الفقهاء ليتعرفوا حكم الله فيه ولم ينزل فيها بعينها وحى .

كما أن اتساع الفتح ودخول بيئات وثقافات وعادات مختلفة فى الاسلام كان عاملا قويا يدفع الفقهاء أيضا إلى الاجتهاد والتوغل فيه لمواجهة الاستفتاءات الكثيرة التى توجه إليهم ولتعرفهم على حكم الله فيما جد عليهم من وقائع وأحداث فى رقعة فسيحة مترامية الأطراف ودولة ناشئة تحتاج إلى تنظيم مواردها وسياستها الداخلية والخارجية طبقا لقواعد التشريع الذى له السيادة المطلقة فى الحكم .

والاجتهاد لم يكن أمرا جديدا عليهم فقد مهد لهم الرسول صلى الله عليه وسلم سبيل الاجتهاد ودربهم عليه ورضيه لهم وأثابهم عليه أخطأوا أم أصابوا ، فلم يقصروا فى مجابهة الواقع وبذل جهدهم فى استنباط أحكام كل ما جد عليهم . فنظروا فى دلالة النصوص وقاسوا واستحسنوا وراعوا المصالح وعملوا على سد الذرائع . فكان الاجتهاد عندهم مجاله فسيحا ، وكان الرأى شاملا ؛ لأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب ، ومع استعمالهم

للرأى وقربهم من مهد الرسالة وتشبههم بروحها لم يقل أحد منهم بأن ما وصل إليه باجتهاده هو الصواب الذى لا يحتمل الخطأ .

ولقد كتب كاتب لعمر فى فتيا « هذا ما رأى الله ورأى عمر » فغضب عمر وقال : بئسما قلت : هذا ما رأى عمر فان يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر ثم أردف ذلك بقوله : السنة ما سنه الله ورسوله لا تجعلوا خطأ الرأى سنة للأمة .

ولذلك فان التعصب فى الرأى لم يجد طريقه إليهم فقد كان الرأى المتبادل بينهم موضع تقدير كل منهم واحترامه . يروى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب مر برجل له قضية فصل فيها على رضى الله عنه فسأله عمر عن القضاء فلما عرف قال : لو كنت أنا لقضيت بكذا . قال : فما يمنعك يا أمير المؤمنين والأمر إليك؟ قال عمر : لو كنت أردك إلى كتاب الله أو سنة رسوله لفعلت ، ولكنى أردك إلى رأى ، والرأى مشترك ولست أدرى أى الرأيين أحق عند الله .

وكانت الفتوى والاجتهاد تتركز فى عصر الصحابة فى الفقهاء منهم ، وهم قلة بالنسبة لمجموع سكان هذه الدولة ، ومع هذا فكان منهم المقل فى الفتوى ومنهم المكثر ، وكانوا جميعا أعرف بأسباب النزول وبروح التشريع ، ومع هذا فنهم من كان يقف عند ظواهر النصوص ، ومنهم من يبحث عن عللها ليبنى الأحكام عليها ويقيس الشبيه على الشبيه ، ويجعل الحكم تابعا لعلته فيوجد تبعا لوجودها ويتخلف تبعا لتخلفها .

وكانوا عند افتقاد النص فى مسألة بعينها يجتهدون ، وهم متفاوتون فى ذلك ، ويرجع بعضهم إلى بعض ، فاذا اتفقوا جميعا على رأى كان إجماعا يلتزم به الكافة ، وكانت حجية الحكم قطعية ، وإن اختلفوا وأمر ولى الأمر باتباع رأى معين كان أمره ملزما ، وإلا فان كلا منهم يعمل باجتهاده هو ومن يستفتيه ويرجع إليه .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن أبا بكر كان إذا ورد عليه الخصوم نظر فى كتاب الله ثم فى سنة رسول الله فان لم يجد سأل المسلمين . فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكرون فيه عن رسول الله قضاء فان أعياه أن يجد فيه سنة جمع رؤوس

الناس وخيارهم فاستشارهم فان أجمع رأيهم على شيء قضى به ، وكان عمر من بعده يفعل ذلك ، فهذا منهجهم الذى اتبعوه والذى أوصوا قضاتهم به .

وينبغى لنا أن نشير إلى ما قلنا من أن انقسام المسلمين إلى شيع وأحزاب مما أدى إلى الاضطراب الفكرى وكان له أكبر الأثر فى تشعب الخلافات الفقهية ، ولم يعد لمبدأ الشورى من المنزلة ما كان له من قبل ، كما أن تفرق الصحابة فى الأمصار وتباعد الشقة بينهم كان له أثر فى تشعب الخلاف ، وكذلك ما حدث من شيوع رواية الحديث ، ولم يكن كل الصحابة على علم بكل ما قاله النبى صلى الله عليه وسلم أو فعله مما ترتب عليه أن بعض الأمصار عرف من الحديث ما لم يعرفه الآخر .

وقد استتبع شيوع الرواية مع عدم تدوين الحديث ان وجد أعداء الاسلام منفذا يدسون منه على المسلمين ما يفسد دينهم . فألفو الجمعيات السرية لوضع الأحاديث المكذوبة ، ثم كثرت بعد ذلك الأسباب الحاملة على الوضع كالتعصب المذهبي ، وارضاء الحكام ، بل امتد الوضع إلى حسنى النية فوضعوا أحاديث للحث على الفضائل والترغيب والترهيب ، ومنهم من جعل من كلام الصحابة وحِكم العرب أحاديث . وقد نتج عن ذلك كله أن أصبح طريق الفقهاء مملوءا بالمشاق والأشواك لأنهم بعد أن كانوا يسمعون الحديث فيبنون عليه حكمهم أصبح من الضرورى البحث وراء سنده للتثبت من صحته .

ولم يتغير الأمر كثيرا عن ذلك بعد الخلفاء والصحابة إلا أنهم كانوا عند انعدام النص والاجماع ينظرون فى أقوال من سبقهم من الصحابة وأخذ كل منهم منها ما يتفق مع نظره ويطمئن إلى دليله فيلتزمه لا يحيد عنه ولا يخرج أحد منهم عن رأى صحابى ، ومع هذا فقد نقل عن بعض التابعين – كما يشير أستاذنا الشيخ السنهورى[1] – أنه اجتهد وذهب إلى ما يخالف أقوال الصحابة .

وإذا لم يكن فيما يعرض عليهم قول لصحابى اجتهدوا وقد كانوا لا يحصون عداً لكثرتهم ولتفرقهم فى مختلف البلدان والمدن فقد ملأوا الآفاق فى دولة الاسلام المترامية الأطراف حتى قال البعض إنه لا يمكن أن يتحقق بالنسبة لهم

(١) فى مذكراته عن تاريخ الفقه الاسلامى . التي كانت تدرس بدبلوم الشريعة بحقوق القاهرة .

الاجماع على ما قلنا ، وبذا كثرت الأحكام الاجتهادية وتنوعت وتباينت وكان هذا مظهر حيوية الفقه الاسلامي ودليلا على العناية بالاجتهاد.

واختلاف النظر فى المسائل الاجتهادية أمر فطرى يتفق مع تفاوت الأشخاص واختلاف قدراتهم والظروف المحيطة بهم وهو أمر واقع فى كل فقه قديم أو حديث.

وكان لبروز فكرة الرأى عند فريق من الفقهاء ، وبروز فكرة الوقوف عند الأثر عند فريق آخر ووجود مدرسة الرأى ومدرسة الحديث ، ووجود التنافس الفقهى بين المدرستين أثر فى توسيع دائرة الاختلاف فى المنهج الاجتهادى.

ومع هذا فقد كانت هناك موازين للاجتهاد فى أذهان الصحابة والتابعين أخذت تتضح شيئا فشيئا حتى وضحت ناصعة فى عصر الأئمة وبدأ الشافعى فى إبرازها وتدوينها وتتابع الكاتبون من بعده فى تنميتها وإظهارها على ما ذكرنا مما ترتب عليه ازدياد نطاق الفقه والاجتهاد فى الأصول والفروع ووجد معه علم الكلام وعلم الفقه وتفرغ لكلٍ من تخصص لدراسته والبحث فيه ووضحت كلٌ من مدرسة الرأى ومدرسة الحديث ، لكل منها منهجها الاجتهادى.

وفى هذه المرحلة نشط الاجتهاد وحسبك أنه أنجب ثلاثة عشر مجتهدا دونت مذاهبهم وكانت لهم الزعامة الفقهية فسفيان بن عينية بمكة ، ومالك بن أنس بالمدينة وأبو حنيفة وسفيان الثورى بالكوفة ، والأوزاعى بالشام ، والشافعى والليث بن سعد بمصر ، واسحق بن راهويه بنيسابور ، وأبو ثور وأحمد بن حنبل وداود الظاهرى وابن جرير ببغداد ، والحسن البصرى بالبصرة.

ولم يقف النشاط الاجتهادى فى هذا العصر كما قلنا عند المسائل الواقعة بل تعداها إلى افتراض المسائل والاجتهاد فى معرفة حكمها حتى أصبحت الحياة العامة لتلك الأقاليم ملزمة باللون الاسلامى وتبعا لاختلاف البيئات ظهرت فى كل اقليم بعض الأحكام التى لم تظهر فى غيره أو خالفت ما عليه العمل فيه مما استتبع نشاط المجتهدين وتنقلهم من إقليم لإقليم للتعرف على ما عند الآخرين والمناظرة فيما يرون ومن ذلك رحلة ربيعة الرأى من المدينة إلى العراق ، ومحمد ابن الحسن من العراق إلى المدينة ، والشافعى إلى المدينة ثم إلى العراق ثم إلى مصر ، واستفاد كل منهم ولا شك من الآخر.

ثم بعد منتصف القرن الرابع الهجرى وقد بدأ الضعف يدب فى جسم الدولة العباسية وتفرقت كلمتها وانقسمت إلى دويلات وأخذت عوامل التفرقة والانهيار تسرى فى كيان الدولة ، وتبع ذلك أن انتاب الدولة ما يؤثر فى نهضتها ونشاطها العلمى مما أمات فى نفوس الفقهاء تدريجيا الاستقلال الفكرى وجعلهم يركنون إلى التقليد ويبعدون عن الاجتهاد الحر الطليق فى نطاق النصوص والقواعد العامة وروح التشريع إلى الاجتهاد المذهبى ، ولم يكن ذلك قاصرا على الفقهاء والمشتغلين بالفتوى بل شمل القضاة أيضا فأصبح التعيين فى القضاء من التابعين لمذهب معين مع تقييدهم فى القضاء بالحكم طبقا لهذا المذهب .

وقد حصر فقهاء هذا العصر أبحاثهم فى دائرة ضيقة محدودة وكل فى حدود مذهب فقيه سابق لا يحيد عنه ، وقد وصل بهم التعصب لدرجة أنهم يعتبرون عبارة إمامهم نصا فى الفقه لا يرجع عنه ، ومصدرا تتخذ منه الأحكام ، ومع هذا فقد كان لفقهاء هذا العصر من الاجتهاد المذهبى المحدود ما أفاد الفقه والمشتغلين به فقد جمعوا الآثار ورجحوا الروايات واستنبطوا علل الأحكام واستخرجوا من شتى المسائل أصول أئمتهم كما أفتوا فى مسائل كثيرة لم يكن لأئمتهم فيها نص .

ثم تطور الأمر بعد ذلك من منتصف القرن السابع الهجرى بعد أن سقطت بغداد فى يد المغول وانتقلت مراكز العلم من بغداد وبخارى ونيسابور إلى كثير من مدن مصر والشام والهند وآسيا الصغرى وشمال أفريقيا تبعا لاضطهاد المغول – وقد كانوا مجوسا لم يدخلوا الاسلام بعد – لرجال الدين مما جعلهم ينزحون إلى هذه الأقطار .

وكان اجتهاد المجتهدين منهم ينحصر فى العمل على التمييز بين الضعيف والقوى وظاهر الرواية مما أثّر فى الفقه وجعله بعيدا عن واقع الحياة ، كما أثّر على الناس أنفسهم وجعلهم يضيقون مما هم فيه من حيرة بين رغبتهم فى الدين وضرورة مسايرتهم للحياة . وكان الفقهاء فى هذه المرحلة الأخيرة يسمون بالمتأخرين ، أما فى المرحلة السابقة قبل سقوط بغداد فى أيدى المغول يسمون بالمتقدمين .

وشخصية فقهاء هذا العصر وإن كانت قد زالت فى شخصية أئمتهم إلا أنه لم يخل من فقهاء متحررين حاربوا التقليد وحملوا عليه ونادوا بالرجوع إلى الكتاب والسنة وكان لهم القدرة على الاجتهاد وحسن الاستنباط وعمق الفكرة ما يجعلهم أهلا للاجتهاد من أمثال ابن رشد وابن تيمية وابن القيم .

دعوى القول بسد باب الاجتهاد :

الواقع أن هذه الدعوى - إن صحت - كانت ترجع إلى عوامل سياسية من انقسام الدولة إلى عدة ممالك وتناحر المتطلعين إلى الحكم وانشغال العلماء تبعا لذلك بالسياسة بالاضافة إلى انقسامهم نتيجة التعصب المذهبى .

كما أن ضعف الدولة السياسى وانحلالها أفقدها أن يكون لها من النظم ما يتعين به المختص بالفتوى فتصدى للافتاء من صلح له ومن لم يصلح فتعارضت الأحكام حتى كان القضاء يختلف فى البلد الواحد فى الحادثة الواحدة وكله باسم الدين مما بلبل الأفكار وأزعج العلماء .

فرأوا إلزام كل من يتصدى للفتوى التقيد بأحكام الأئمة السابقين فبعد أن كان الخليفة يختار قضاته من المجتهدين أصبح القضاة يولون من أتباع مذهب معين بحيث يتقيد فى قضائه بأحكام هذا المذهب ويكون معزولا عن كل قضاء يخالفه[1] .

وكان من وراء كل هذا تهيب العلماء نقد زملائهم نتيجة الضعف الخلقى فكان إذا طرق أحدهم باب الاجتهاد انقضَّ عليه وهاجمه فريق من هؤلاء إما بدافع الحمية الدينية المتوهمة ، وإما بدافع الغيرة والحقد .

ومع هذا فان ترك الاجتهاد لم يكن طفرة واحدة وإنما كان تدريجيا ، فقد كان لكثير من فقهاء المذاهب فى عصر المتقدمين أبحاث فقهية قائمة على أصول مذاهبهم وقد يخالفون فى تخريجها ما وصل إليه أمامهم نفسه مما سمى

---

(١) وهذا التقييد وإن كان من الناحية التنظيمية عملا جليلا لأنه يجعل المتقاضين على بصيرة من الأمر فى موضوع خصوماتهم ويبين لهم ما تخضع له معاملاتهم ولذا كان من المتعين الزام القاضى بقانون إسلامى محدد يطبق على الجميع ويلتزم به الجميع - لكن هذا لا يقتضى بحال سد باب الاجتهاد والنظر فى الأحكام وخاصة بالنسبة لما يجد أو يقتضى النظر تبعا لمصالح الناس .

اجتهادا مذهبيا .

على أن ابن نجيم فى كتابه الأشباه يقول « وما خالف الأئمة الأربعة مخالف للاجماع ، ونقل عن الكمال بن الهمام أنه قال فى كتابه التحرير : إن الإجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأئمة الأربعة » .

وقد نسب ابن الصلاح هذا إلى المحققين لا إلى المجتهدين كما يقول المراغى فى بحثه عن الاجتهاد فى الشريعة ، ويعقب على ذلك بقوله : « ليس لاجماع المحققين قيمة بين الأدلة الشرعية . . وإنما الإجماع المعتبر هو اجماع المجتهدين » فلا يقوى إجماع المحققين – إن صح – على نسخ إجماع المجتهدين من الأئمة الإسلامية على جواز الاجتهاد بشروطه فى كل عصر .

ثم يقول الإمام المراغى « وإنى مع احترامى لرأى القائلين باستحالة الاجتهاد أخالفهم فى رأيهم وأقول إن فى علماء المسلمين من توافرت فيه شروط الاجتهاد وحرم عليه التقليد . . . ثم يخصص بعد ذلك فيقول : إن المسائل التى أفتى الفقهاء فيها لم يبق للمجتهد إلا اختيار رأى منها ، أما الحوادث التى تجد فهى التى تحتاج إلى آراء محدثة .

ونحن من جانبنا نستطيع مناقشة ذلك بأنه إذا ما توافرت فى شخص شروط الاجتهاد وجب عليه أن يتبع اجتهاده فى كل الأمور ، ويحرم عليه كما قال سيادته التقليد فيها ، فكيف يتفق هذا مع قوله بأنه لم يبق للمجتهد فيما أفتى فيه الفقهاء إلا اختيار رأى منها ؟، إلا إذا كان فضيلته يقصد بالاجتهاد الاجتهاد المذهبى لا الاجتهاد المطلق .

على أننا نقول أيضا إن الحكم الاجتهادى حكم ظنى لا يلتزم به مجتهد آخر لا فى نفس العصر ولا فى عصر آخر إذ المجتهد يتأثر فى اجتهاده بظروف البيئة ومصالح الناس وهى مختلفة باختلاف العصور والبيئات .

امكان الاجتهاد وعدم خلو أى عصر من مجتهد :

لايصح خلو العصر من وجود مجتهد تتوافر فيه الشروط المطلوبة لأن طريق معرفة الأحكام الشرعية إنما هو الاجتهاد إذ الوقائع متجددة والحاجة إلى معرفة حكم الله مستمرة فى كل زمن ، وشريعة الله خوطب بها الناس فى كل العصور

يقول الله تعالى[1] : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » فلو خلا عصر من مجتهد يمكن الاستناد إليه فى معرفة الأحكام وما جد منها خاصة لأفضى ذلك إلى تعطيل الشريعة وعدم إمكان تطبيقها فيما يجد من الوقائع .

يقول ابن القيم[2] : وهذا هو المراد من قول الرسول عليه الصلاة والسلام : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يُجدِّد لها أمر دينها[3] » ، وهم الذين قال فيهم الامام على : لن تخلو الأرض من قائم لله بحجته .

وينقل الشوكانى تفصيلا فى ذلك فيقول[4] : ذهب جمع إلى أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله يبين للناس ما نزل إليهم ، بل ولا بد أن يكون فى كل قطر من يقوم به الكفاية لأن الاجتهاد من فروض الكفاية ، ونقل عن ابن الصلاح قوله : الذى رأيته فى كتب الأئمة يشعر بأنه يتأتى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد ، ويدل على ذلك ما صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة[5] » .

ونقل عن الحنابلة القول بأنه لا يجوز خلو العصر عن مجتهد وبه جزم الأستاذ أبو اسحق والزبيرى لأن الله تعالى لو أخلى زمانا من قائم بحجة زال التكليف إذ التكليف لا يثبت إلا بحجة ظاهرة وإذا زال التكليف بطلت الشريعة ، وقال ابن دقيق العيد هذا هو المختار عندنا فالأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة ، والأمة لا بد لها من سالك إلى الحق على واضح الحجة . /

ونقل عن الزركشى أنه يجوز خلو العصر عن المجتهد ، وبه جزم صاحب المحصول ، ونقل عن الرافعى أنه قال : « الخلق كالمتّفقين على أنه لا مجتهد اليوم ، وقد قال القفال من قبل بخلو العصر عن المجتهد » .

(1) سورة الحشر آية ٢ .

(2) أعلام الموقعين جـ ٤ ص ٢١٢ .

(3) رواه أبو داود والحاكم والبيهقى عن أبى هريرة – الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ ٣ ص ٤١١ .

(4) ارشاد الفحول للشوكانى ص ٢٥٣

(5) رواه الحاكم عن ابن عمر باسناد صحيح . الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ ٣ ص ٤٢٧ وروى البخارى ومسلم عن المغيرة بن شعبة لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون . وروى ابن ماجه عن أبى هريرة . لا تزال طائفة من أمتي قوامة على أمر الله لايضرها من خالفها » قال العلقمى : إنه صحيح . راجع الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ ٣ ص ٤٢٦ .

ويبدو من هذه النقول عن القائلين بخلو العصر من المجتهد أنهم من فقهاء الشافعية مع أن ابن دقيق العيد من الشافعية يتجه غير ذلك الاتجاه ، كما أن من فقهاء الشافعية من بلغ درجة الاجتهاد كالعز بن عبد السلام الذى قال عنه الزركشى فى البحر كما ينقل الشوكانى : ولم يختلف اثنان فى أن ابن عبد السلام بلغ مرتبة الاجتهاد وكذلك ابن دقيق العيد » .

ويناقش الشوكانى[1] القائلين بخلو العصر من المجتهد بأنهم إن قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم فقد عاصر القفال والغزالى والرازى والرافعى أئمة قائمين بعلوم الاجتهاد – وكانوا أوفياء لهم لا يرون الوصول إلى منزلتهم – فقد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتبره أهل العلم فى الاجتهاد .

وإن قالوا ذلك باعتبار أن الله عزوجل رفع ما تفضل به على مَن قبل هؤلاء من هذه الأمة من كمال الفهم وقوة الإدراك والاستعداد للمعارف فهذه دعوى من أبطل الباطلات .

وإن كان ذلك باعتبار تيسير العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين وصعوبته عليهم وعلى أهل عصورهم فهذه أيضا دعوى باطلة فان الاجتهاد قد يسره الله للمستأخرين تيسيرا لم يكن للسابقين لأن تفاسير القرآن قد دوّنت ، كما جمعت السنة ومُحِّصت روايتها وأصبح كلاهما متداولا ، وقدكان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر إلى قطر . . .

فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل دون خلاف . . ومن حصر فضل الله على بعض خلقه وقصر فهم هذه الشريعة على من تقدم عصره فقد تجرأ على الله ثم على الشريعة الموضوعة لكل العباد ثم على العباد الذين تعبدهم الله بالكتاب والسنة » .

هذا وقد عقد الآمدى الشافعى فى كتابه « الأحكام » مبحثا خاصا لهذه المسألة[2] وساق كلا من الرأيين بأدلته وانتصر للقائلين بجواز خلو العصر من مجتهد ، وكل ما ساقه من أدلة لاختياره هو فى الواقع محل نظر ومناقشته ،

---

(١) فى ارشاد الفحول ص ٢٥٣ ، وكذا مقدمة شرح السيل الجرار على كتاب الأزهار .

(٢) جـ ٤ ص ٣١٣ .

كما عرض الموضوع ، ناقشه صاحب مسلم الثبوت [1] وغيره من الأصوليين والفقهاء .

ويقول صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت « النزاع فى المجتهد مطلقا لأن اللازم من دلائل الفريقين ثبوت المجتهد مطلقا أو انتفاؤه مطلقا . ثم قال : إن من الناس مَن حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفى - فقيه حنفى متوفى سنة ٧١٠ - واختتموا الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد فى المذهب ، وأما الاجتهاد المطلق فقالوا اختتم بالأئمة الأربعة . . ثم قال : وهذا كله هوس ولا يعبأ به لأن من قال به فقد أفتى من غير علم فضل وأضل » .

المبحث الثانى

مراتب الاجتهاد وطبقات الفقهاء

مما تقدم تبينا موقف الفقهاء من مسألة تجزؤ الاجتهاد ، وانتهينا إلى تحقيق أنه ليس من الضرورى أن يكون اجتهاد المجتهد شاملا لكل ما هو محل للاجتهاد . إذ الحق كما قلنا أن الاجتهاد يتجزأ فمن وصل إلى حكم مجتهد فيه باجتهاده كان حكما اجتهاديا يجب أن يلتزم به ما دام باقيا على رأيه واجتهاده ولا يمنع من هذا أن يكون غيره قد سبقه إلى هذا الحكم مع علمه بذلك لأنه لم يأخذه تقليدا وإنما أخذه بطريق الاكتساب من أدلته التى أنتجته بعد بحث وتأمل واستفراغ الجهد .

ومع هذا فقد يشتغل بعض المنتسبين إلى المذاهب بالفقه ويصير له من الفطنة والذوق الفقهى ما يجعله يستطيع أن يستنبط أحكام بعض الفروع فى نطاق قواعد المذهب ولو كان لإمامهم رأى فيها مخالف ، ومنهم من لا يقدر على هذا وإنما يقف عن تخريج الوجوه المحتملة فى المسألة ، ومنهم من يقف جهده ونظره عند البحث عن ترجيح إحدى روايتين فى المذهب .

وبهذا - وقد قلنا بتجزئ الاجتهاد - تكون درجات الفقهاء بالنسبة إلى الاجتهاد مختلفة وقد تكلم المتأخرون من الفقهاء فى طبقات الفقهاء والمجتهدين وكانت لهم تقسيمات مختلفة ولكنها متقاربة .

---

(١) جـ ٣ ص ٣٩٩/٤٠٠

منهج الحنفية في بيان طبقات الفقهاء : –

اعتبر الحنفية[1] الفقهاء سبع طبقات كما يروى صاحب الدر المختار وإن كان غيرهم لا يلتزم هذا العدد فى تقسيم الطبقات وقد أشار ابن عابدين فى حاشيته [2] إلى أن ابن كمال باشا أوضحها فى بعض رسائله ولخصها عنه على الوجه الآتى :

١ – طبقة المجتهدين فى الشرع كالأئمة الأربعة ومن سلك مسلكهم فى تأسيس قواعد الأصول وبه يمتازون عن غيرهم ونضيف لهذا أن بعضهم قد حدَّه بأنه الفقيه الذى يجتهد فى استخراج منهاج له فى اجتهاده ، أو هو كما يعبر العلماء المجتهد فى الأصول والفروع .

٢ – طبقة المجتهدين فى المذهب كأبى يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وسائر أصحاب أبى حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة على مقتضى القواعد التى قررها أستاذهم فى الأحكام وإن خالفوه فى بعض الفروع لكنهم يقلدونه فى قواعد الأصول – ونضيف إلى هذا أيضا أن نظير هؤلاء ابن القاسم وأشهب من المالكية ، والبويطى والمازنى من الشافعية .

٣ – طبقة المجتهدين فى المسائل التى لا نص فيها عن صاحب المذهب كالخصاف وأبى جعفر الطحاوى وأبى الحسن الكرخي وشمس الأئمة السرخسى وفخر الاسلام البزدوى ، وفخر الدين قاضيخان وأمثالهم فانهم لا يقدرون على شيء من المخالفة لا فى الأصول ولا فى الفروع لكنهم يستنبطون الأحكام فى المسائل التى لا نص فيها على حسب الأصول والقواعد ، ونستطيع أن نقول : إن نظير هذه الطبقة من فقهاء المالكية اللخمى وابن العربى ولبن رشد ، ومن فقهاء الشافعية الغزالى وأبو اسحاق الاسفراييني .

٤ – طبقة أصحاب التخريج من المقلدين كالرازى واضرابه فانهم لايقدرون على الاجتهاد لكن لاحاطتهم بالأصول وضبطهم للمآخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذى وجهين وحكم مبهم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب

---

(١) انظر ابن عابدين فى شرح رسالة رسم المفتي ضمن رسائله جـ ١ ص ١١ طبع تركيا .

(٢) حاشية ابن عابدين على الدر المختار جـ ٤ ص

أو أحد من أصحابه برأيهم ونظرهم فى الأصول والمقايسة على أمثاله .

٥ - طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين كأبى الحسن القدورى والميرغينانى صاحب الهداية وأمثالهما ، وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض كقولهم هذا أولى ، وهذا أصح رواية ، وهذا أرفق للناس .

٦ - طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوى والضعيف وظاهر المذهب والرواية النادرة مثل النسفى - صاحب الكنز - ، وعبدالله بن مودود الموصلى - صاحب المختار وشرحه الاختيار - ومثل صاحب الوقاية ، وصاحب المجمع ، وشأن هؤلاء أن لا ينقلوا الأقوال المردودة والروايات الضعيفة .

٧ - طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر ، وقد اعتبر الحصكفى المتوفى سنة ١٠٨٨ نفسه منهم إذ يقول : « وأما نحن فعلينا اتباع ما رجحوه وما صححوه ، وفسر ابن عابدين قوله « وأما نحن » فقال : يعنى أهل الطبقة السابقة .

منهج ابن القيم فى بيان طبقات الفقهاء : -

أما ابن القيم فى أعلام الموقعين[1] فقد قسمهم إلى أربعة أقسام نجملها فى الآتى :

١ - العالم بكتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة فهو المجتهد فى أحكام النوازل، ولا ينافى اجتهاده تقليده لغيره أحيانا ، فلا تجد أحدا من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه فى بعض الأحكام وقد قال الشافعى فى موضع من الحج : قلته تقليدا لعطاء وهذا النوع الذين يسوغ لهم الافتاء . . ويتأدى بهم فرض الاجتهاد .

٢ - مجتهد مقيد فى مذهب من ائتم به فهو مجتهد فى معرفة فتاويه وأقواله ومأخذه وأصوله ، عارف بها ، فيمكن من التخريج عليها وقياس ما لم ينص من ائتم به عليه على منصوصه من غير أن يكون مقلدا لامامه لا فى الحكم ولا فى الدليل لكن سلك طريقه فى الاجتهاد . . .

---

(١) جـ ٤ ص ٢١٢/٢٠٢ .

وقد ادعى هذه المرتبة من الحنابلة أبو يعلى والقاضى أبو على بن أبى موسى ، ومن الشافعية خلق كثير ، وقد اختلف الحنفية فى أبى يوسف ومحمد وزفر ، والشافعية فى المزنى وابن سريج وابن المنذر والمروزى ، والمالكية فى أشهب وابن عبد الحكم وابن القاسم وابن وهب والحنابلة فى أبى حامد والقاضى . هل كانوا مجتهدين مستقلين أم متقيدين بمذهب أئمتهم ، ومن تأمل أحوالهم علم أنهم لم يكونوا مقلدين لأئمتهم فى كل ما قالوه . . . لكن رتبتهم دون رتبة الأئمة .

٣ – من هو مجتهد فى مذهب من انتسب اليه مقرر له بالدليل لا يتعدى أقواله وفتاويه ولا يخالفها وإذا وجد نص امامه لم يعدل عنه ، وهو حال أكثر علماء الطوائف وهؤلاء لا يدعون الاجتهاد ولا يقرون بالتقليد ، وكثير منهم يقول : اجتهدنا فى المذاهب فرأينا أقربها إلى الحق مذهب إمامنا . وقد حمل ابن القيم على هؤلاء لأنهم يكتفون بنصوص أئمتهم عن النظر فى نصوص الشرع .

٤ – طائفة تفقهت فى مذاهب من انتسبت إليه وحفظت فتاويه وفروعه وأقرت على أنفسها بالتقليد المحض من جميع الوجوه . وقد حمل عليهم ابن القيم بأسلوب لاذع .

منهج أستاذنا السنهورى فى طبقات الفقهاء : –

أما أستاذنا الشيخ السنهورى فيقول فى مذكرته عن تاريخ الفقه : وقد نظرت فى كل ما قيل فى ذلك وتدبرته فرأيت أن طبقات المقلدين هى : أصحاب الوجوه وأهل التخريج ، وأهل الترجيح ، والمتفقّه المحصِّل الذى يطلب الفقه وقد ينتهى أمره إلى أن يكون فقيها – ، والمتفقِّه العادى ، أما العامى الصرف فهو من المستفتين لا من المقلدين لإمام معين . وقال بعد ذلك والمجتهد ثلاث طبقات .

١ – طبقة المجتهدين باطلاق : وهو الواقف على أدلة الأحكام الشرعية العارف بقواعدها الباحث عن حكم النازلة من طريق الأدلة الاجمالية . . . وافق فى ذلك من تأتَّى العلم منهم أو خالفهم ، ولم يعرف عنه انتسابه إلى أستاذ بعينه وإن كان ممـن نقلوا إلى الناس علمه .

٢ – المجتهد المنتسب فهو كالمجتهد باطلاق فى جميع صفاته إلا أنه عرف

عنه الانتساب إلى مجتهد بعينه قد يوافقه وقد يخالفه فهو فى واقع الأمر مجتهد باطلاق عرف عنه الانتساب .

٣ - مجتهد المذهب : وهو المنتسب إلى مذهب ويقلد إمامه فى أصوله وفروعه لا يخالفه فى شيء منها ، وإذا لم يجد له حكما فى حادثة اجتهد فيها ، ويكون فى هذا الاجتهاد كالمجتهد باطلاق فى الأخذ من المصادر الفقهية لكن مع مراعاة الأصول التى اعتمد عليها إمامه فى اجتهاده فلا يخالفه فيها . . . وهذا هو الحد الفاصل بين مجتهد المذهب وبين أصحاب الوجوه وأهل التخريج فان هؤلاء تكون مصادر تخريجهم هى أقوال أئمتهم .

ومن تأمل فى تناول فضيلته للطبقات وجد أن ما أورده فى القسم الأول مطابق لما نقله ابن عابدين فى القسم الأول ، وكذلك هو فى القسم الثانى الذى سماه المجتهد المنتسب ويدخل مثل أبى يوسف ومحمد من فقهاء الحنفية ومثلهما من المذاهب الأخرى .

وأما ما ذكره فى مجتهد المذهب وهو المنتسب إلى مذهب ويقلد إمامه فى أصوله وفروعه فإنه يقابل طبقة المجتهدين فى المسائل الذى نقله ابن عابدين .

أما بقية الطبقات السبع فان فضيلته اعتبرها من المقلدين التي تشمل أصحاب الوجوه وأهل التخريج وأهل الترجيح والمتفقه المحصل ، والمتفقه العادى ، وقد زاد على ما أورده فى هذا المقام المستفتى الذى سماه بالعامى الصرف ولم يعتبره من المقلدين لإمام معين .

وبهذا يتبين أنه لا يختلف مع ما نقله ابن عابدين فى جوهر التصوير وتحقيق الصفات المختلفة للفقهاء إلا فيما أشرنا إليه بالنسبة للعامى المستفتى وهى داخلة فيما يذكره الفقهاء فى موضع آخر من أن مذهب العامى مذهب مفتيه وهو يفيد أن العامى لا يتصف حتى بالتقليد المذهبى .

ما نراه من وجوب الاجتهاد وإمكانه فى كل عصر : -

وأخيرا فاننا ينبغى أن نشير هنا وقبل أن نختتم باب الاجتهاد إلى أننا نتجه إلى أن باب الاجتهاد لا يزال مفتوحا لكل من توافرت فيه شروط الاجتهاد وأدواته وليس هذا بعزيز بل هو أمر قد شهد له الواقع ودلت عليه الممارسة

والاتصال بكبار رجال الفقه الاسلامى الذين توافرت فيهم الملكة التى تؤهلهم إذا استطاعوا أن يتفرغوا أو يفرغوا من وقتهم ما يمكنهم من إبراز أحكام الله تعالى فى بعض المسائل الاجتهادية ولا سيما ما تجدد من مطالب الحياة فى ظل العلوم والمدنيات المختلفة .

ونرى أن تشريع الله يتقاضاهم ذلك ويوجبه عليهم ، فهم ورثة الأنبياء ومبلغو شريعة الله ، والذين فى عنقهم إثبات أن هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ، وليس من المعقول أن تتحقق تلك الصلاحية إذا نكص رجال الفقه عن مواجهة تلك المعاملات الجديدة ، ومحاولة استخراج أحكام الله فيها بشتى الوسائل ومختلف الأسس التى تتمثل فى مصادر التشريع الاسلامى وقواعده العامة ، ولا يستطيع أحد أن يقول إنهم عاجزون عن ممارسة ذلك .

وليس هناك ما يدعو إلى القول بأن معنى الاجتهاد المذهبى يتحقق الآن مع أنه ليس هناك ما يوجبه ولا يقتضيه ، فان الدراسات الفقهية فى هذا العصر دراسات تقارنية لا تقتصر على مذهب معين مهما كان الدارس فى أصل دراسته متخصصا فى مذهب واحد ، إذ مجال المقارنة الآن فسيح ميسور ، وفى كل هذه الفسحة وذلك اليسر تخصب الملكات وتتجدد النظريات ويمكن استخراج الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية التى أشرنا إليها فما لم يكن مجاله دلالة كتاب أو سنة على اختلاف سبل الدلالة التى أشرنا إليها فانه لا يعدو أن يكون مجاله القياس ، وما يعدو أن يكون مجاله شيئا من ذلك فانه لا محالة واجد مجاله فى بقية المصادر التى أشرنا اليها من الاستحسان أو الاباحة الأصلية أو المصالح المرسلة أو الأعراف أو ما إلى ذلك .

غير أننا نرى – مقاومة للهوى أو الادعاء غير الصادق الذى ينبنى عليه التلبيس فى أحكام الشريعة والتضليل فى عرض الأحكام – أن يكون ذلك الاجتهاد فى ظل الاشتراك بين أولى الأمر من العلماء مما يسمى اجتهادا جماعيا ويتحقق ذلك أحيانا فى لجان الفتوى وأحيانا فى المجالس التشريعية وأحيانا فى المؤتمرات العلمية الفقهية وواضح أن كل ذلك من وسائل الاجتهاد التى تقطع على كل مشاغب شغبه وتلجئ كل معارض إلى القول بأن مجال الاجتهاد لا يزال قائما برغم كل مقاومة رجعية مصداقا لقول النبى صلى الله عليه وسلم « لا تزال طائفة من أمتى

قائمة على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله وقد سبق الاشارة إليه — وقوله صلوات الله عليه فيما روى عنه « الخير فىَّ وفى أمتى إلى يوم القيامة ١ » .

وما أحوجنا فى هذا العصر إلى هذا النوع من الإجتهاد — الإجتهاد الجماعى - وقد جدت أموركثيرة فى المجتمع الإنسانى على نطاق الأفراد والجماعات والدول ويحتاج الناس إلى معرفة حكم الله فيها على وجه يغلب على الظن أنه حكم الله ويطمئنون إليه بعد أن تضاربت الأقوال حولها ، ووقع الناس حيرى من أمر دينهم فيها . وإذا لم يفعل العلماء ذلك ، ويُعدّ المسئولون لمثل هذه الأمور العُدة فإن الوزر يعود عليهم .

---

(١) روى النسائى فى باب الجنائز « المؤمن بخير على كل حال » وروى البخارى ومسلم وابن ماجه ومالك فى الموطأ فى باب الصيام : لايزال الناس بخير . . . الحديث .

الباب الثالث
التقليد والتلفيق وتتبع الرخص

تمهيد :

كان من المناسب فى اعتبارنا ونحن نتكلم على الاجتهاد ومناهج المجتهدين أن نعقد هذا الباب لنبين آراءهم فى التقليد والتلفيق وتتبع الرخص لنتبين تبعا مناهجهم فى ذلك إذ الكلام فى هذا يتضمن حكما شرعيا مجتهدا فيه .

وسنجعل هذا الباب فصلين :

الأول : التقليد والاتباع وموقف الفقهاء من ذلك

الثانى : التلفيق وتتبع الرخص

الفصل الأول

التقليد والاتباع وموقف الفقهاء من ذلك

الشريعة موضوعة لاخراج المكلف عن داعية هواه ، وهى حجة على جميع الخلق ، والعالم بالشريعة إذا اتُّبع فى قوله وانقاد إليه الناس فى حكمه . فإنما اتُّبع من حيث هو عالم . فهو فى الحقيقة مبلغ عن رسول الله ، المبلغ عن حكم الله.

والمكلف بأحكام الشريعة . إما أن يكون من أهل الاجتهاد وتوافرت فيه شروطه فحكمه ما أداه إليه اجتهاده فيما يسوغ فيه الاجتهاد . لأن ما ظهر له هو الأقرب إلى قصد الشارع والأولى بالأدلة الشرعية حسب غالب ظنه ، وإما أن يكون غير بالغ مبلغ المجتهدين لكنه يفهم الدليل وموقعه ويصلح فهمه للترجيح بالمرجحات المعتبرة . وقد سبق الكلام عن كل منهما . وإما أن يكون مقلدا صرفا فلا بد له من قائد يقوده وعالم يقتدى به ، ومن الطبيعى أن يقلد فى المسألة الواحدة مجتهدا واحدا غير أنه ينبغى كما يقول الشاطبى أن لا يصمم على تقليد من تبين له فى تقليده الخطأ شرعا . فإذا تبين له فى بعض مسائل متنوعة الخطأ والخروج عن صوب العلم فلا يتعصب لمتبوعه بالتمادى على اتباعه لأن تعصبه يؤدى إلى مخالفة الشرع [1].

معنى التقليد والفرق بينه وبين الاتباع :

التقليد : هو العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج الشرعية بلا حجة منها [2]، أو هو قبول قول بلا حجة كما يقول الغزالى [3] وابن السبكى [4] ، أو هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة كأخذ العامى ، وأخذ المجتهد بقول مجتهد مثله كما يقول الآمدى فى الأحكام [5] والأنصارى فى فواتح الرحموت [6]

وعلى هذا فليس من التقليد عند الآمدى ومن وافقه الرجوع إلى النبى صلى الله عليه وسلم وإلى الاجماع ، لأن كلا منهما حجة شرعية ومصدر ، وليس

---

(١) الاعتصام جـ ٢ ص ٣٣٧/٣٤٥ .

(٢) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٣٤٠ .

(٣) المستصفى جـ ٢ ص ١٨٧ .

(٤) جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٩٣ .

(٥) الأحكام جـ ٤ ص ٢٩٧ .

(٦) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٤٠٠ .

منه أيضا عمل العامى بقول المفتى ، وعمل القاضى بقول العدول ؛ لأن كلا منهما وإن لم يكن إحدى الحجج والمصادر الشرعية ، فإنه لا يعتبر العمل به بلا حجة شرعية ؛ لأن النص قد أمر العامى بأن يأخذ بقول المفتى ، والقاضى أن يأخذ بقول العدول فلا يسمى أحد هؤلاء مقلدا لا فى مسائل الأصول ولا فى مسائل الفروع ؛ لأن المجتهد إنما يتبع ما قام عنده بحجة ، وغيره يكون قول المجتهد الذى يأخذ عنه حجة بمنزلة الدليل بالنسبة له ؛ إذ أوجب الله عليه العمل به كما أوجب على المجتهد العمل باجتهاده . فلو جاز تسمية العامى مع هذا مقلدا لجاز تسمية المجتهد مقلدا أيضا ، أما إذا تعارف الناس على تسمية هذا تقليدا فهو اصطلاح ولا مشاحة فى اللفظ [1] ، وأما حقيقة التقليد فهى أن يرجع المجتهد إلى مثله والعامى إلى مثله .

أما الاتباع : فهو فى الحقيقة أخذ من الدليل لا من المجتهد[2] ، لأن معرفة الدليل يتطلب نوع اجتهاد إذ يتوقف على معرفة سلامة الدليل من المعارض .

والاتباع كما يقول ابن القيم[3] « ما ثبت عليه حجة » ، والمتبع كل من أوجب الدليل عليه اتباع قول غيره ، وعلى هذا فأخذ الحكم مع معرفة دليله وإن وافق قول مجتهد به فانه اتباع لا تقليد .

وقد روى أنه كان مالك وعبد العزيز بن مسلمة ، ومحمد بن ابراهيم بن دينار وغيرهم يختلفون إلى أبى بكر بن هرمز فكان إذا سأله مالك وعبد العزيز أجابهما ، وإذا سأله ابن دينار لا يجيبه . فتعرض له ابن دينار يوما فقال له : يا أبا بكر يسألك مالك وعبد العزيز فتجيبهما ، وأسألك أنا فلا تجيبنى ؟ ! فقال : إنى قد كبرت سنى ودَقَّ عظمى ، وأنا أخاف أن يكون خالطنى فى عقلى مثل الذى خالطنى فى بدنى ، ومالك وعبد العزيز عالمان فقيهان إذا سمعا منى حقا قبلاه وإن سمعا خطأ تركاه ، وأنت ما أجبتك به قبلته .

---

(١) الأحكام للآمدى جـ ٤ ص ٢٩٨ .

(٢) العطار على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٩٤

(٣) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٧٨ .

حكم التقليد :

قلنا إن المجتهد لا يجوز له اتفاقا مخالفة ما وصل إليه باجتهاده وتقليد غيره فيه ، بل يحرم عليه ذلك[1] يقول الآمدى[2] : المكلف إذا كان قد حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها فى مسألة من المسائل فإن اجتهد فيها وأداه اجتهاده إلى حكم فيها فقد اتفق الكل على أنه يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فى خلاف ما أوجبه ظنه .

أما إذا كانت مسألة لم يسبق له فيها اجتهاد ، وقد اجتهد غيره فيها فهل يجوز له أن يقلد من اجتهد فعلا أم يلزمه أن يجتهد فيها هو ولا ينبغى له أن يقلد ؟ .

المختار كما يروى ابن السبكى[3] أنه يحرم عليه التقليد فيها ويجب عليه الاجتهاد لتمكنه منه فيها ، ولأن الاجتهاد هو الأصل ، ولا يجوز العدول عن الأصل الممكن إلى بدله .

ويفصّل الآمدى عرض الخلاف فيقول[4] : قال أبو على الجُبَّائى : الأولى له أن يجتهد ، وإن لم يجتهد وترك الأولى جاز له تقليد الواحد من الصحابة إذا كان مترجحا فى نظره على غيره ممن خالفه ، وإن استووا فى نظره يخير فى تقليد من شاء منهم ، ولا يجوز له تقليد من عداهم ، وبه قال الشافعى فى رسالته القديمة ، ومن الناس من قال يجوز له تقليد الواحد من الصحابة أو التابعين دون من عداهم .

ونقل عن محمد بن الحسن أنه قال : يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه ولا يقلد من هو مثله أو دونه وسواء أكان من الصحابة أم من غيرهم ، وقال ابن سريج : يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد .

وقال أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثورى يجوز تقليد العالم

---

(١) ابن السبكى ج ٢ ص ٣٩٥

(٢) الأحكام ج ٤ ص ٢٧٥

(٣) جمع الجوامع ج ٢ ص ٣٩٥ .

(٤) الأحكام ج ٤ ص ٢٧٥ كما ذكرها ابن الحاجب ج ٢ ص ٣٩٥ وأشار اليها صاحب نهاية السول بهامش التقرير ج ٣ ص ٣٣٦ .

للعالم مطلقا ، وعن أبى حنيفة فى ذلك روايتان ، وقال بعض أهل العراق : يجوز تقليد العالم فيما يفتى به وفيما يخصه ، ومنهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه دون ما يفتى به ، ومن هؤلاء من خصص ذلك بما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد ، وذهب القاضى أبو بكر وأكثر الفقهاء إلى منع تقليد العالم للعالم سواء كان أعلم منه أو لم يكن وهو المختار .

وبعد أن عرض أدلة الأقوال الأخرى ومناقشتها استدل للقول المختار بقوله[1] « القول بجواز التقليد حكم شرعى ولا بد له من دليل ، والأصل عدم ذلك الدليل ، فمن ادعاه يحتاج إلى بيانه .

ولا يلزم من جواز ذلك فى حق العامى العاجز عن التوصل إلى تحصيل مطلوبه من الحكم جواز ذلك فى حق من له أهلية التوصل إلى الحكم وهو قادر عليه ووثوقه به أتم مما هو مقلد فيه لما سبق » .

ثم أورد كعادته الشبه التى ترد على ذلك والرد عليها ، ويستدل صاحب نهاية السول[2] على هذا الرأى الراجح بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » .

أما من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد سواء أكان عاميا محضا أم ترقى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة فى رتبة الاجتهاد فهل يجوز له الاستفتاء والتقليد ؟ .

الواقع أنهم فرقوا بين مسائل الفروع وبين مسائل الأصو على الوجه الآتى بعد، وإن كان الآمدى يقول[3] : إن كان عاميا صرفا فالصحيح أن وظيفته اتباع قول المفتى وإن كان قد ترقى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة فى رتبة الاجتهاد فالصحيح أن حكمه حكم العامى . وهذا يشعر بوجود قول آخر غير ما صححه . وسنتكلم هنا أولا عن التقليد فى مسائل الفروع ، ثم نثنى بالكلام عن التقليد فى مسائل الأصول . وذلك بعد أن نعرض ماقاله ابن حزم فى ابطال التقليد .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٧٨ .

(٢) نهاية السول بهامش التقرير جـ ٣ ص ٣٣٦

(٣) الأحكام جـ ٤ ص ٢٩٩ .

عقد ابن حزم فى كتابه الأحكام بابا فى ابطال التقليد [1] قال فيه : اعتقاد المرء قولا من قولين فصاعدا مما اختلف فيه أهل التمييز فانه لا يخلو من أن يكون اعتقده ببرهان صح عنده أو يكون اعتقده بغير برهان صح عنده . . . فإن كان الأول فإما أن يكون اعتقده ببرهان حق صحيح فى ذاته وإما أن يكون بشىء يظن أنه برهان وليس ببرهان كالقياس والأخذ بالمرسل . . .

أما ما اعتقده بغير برهان فإما أن يكون بشىء استحسنه بهواه وفى هذا يقع الرأى والاستحسان ودعوى الالهام . وإما أن يكون اعتقده لأن بعض من دون النبى قال به وهذا هو التقليد ويكفى من بطلان التقليد أن يقال لمن قلد إنسانا بعينه ما الفرق بينك وبين من قلد غير الذى قلدته . . فإن قال بتقليد كل عالم كان قد جعل الدين هملا وأوجب الضدَّين فى الفتيا .

وأخذ ابن حزم يعرض أدلة القائلين بجواز التقليد ثم يردها وأطال فى ذلك وفى الاستدلال على بطلان التقليد بأسلوبه اللاذع . ثم قال : والتقليد الذى نخالفهم فيه هو أخذ قول رجل ممن دون النبى صلى الله عليه وسلم لم يأمرنا ربنا باتباعه بلا دليل يصحح قوله . . ولم نؤمر قط باتباع هؤلاء المذكورين . إنما أوجب اتباع ما قام الدليل على وجوب اتباعه . . .

ثم قال : فلا يحل اتباع فتيا صاحب ولا تابع ولا أحد دونهم إلا أن يوجبها نص أو إجماع . وقال : إن عصابة من أهل العصر الرابع ابتدعوا فى الاسلام هذه البدعة الشنعاء إلا من عصم الله تعالى منهم . والواقع أن هذه البدعة ابتدئ بها بعد وفاة الرسول بأكثر من مائة وثلاثين عاما ، وأنه لم يكن قط فى الاسلام قبل ذلك تقليد بمعنى أن يتبع رجل أقوال عالم بعينه فيتبع أقواله فى الفتيا لا يخالف شيئا منها . . .

ثم قال : فالتقليد كله حرام فى جميع الشرائع أولها عن آخرها من التوحيد والنبوة والقدر والايمان والوعيد والامامة والمفاضلة . وجميع العبادات والأحكام — أى فى العقائد والعبادات والمعاملات — لا فرق فى ذلك كله بين عامى وعالم . . . ثم يقول : ولا شك أن المجتهد المخطئ أعظم أجرا من المقلد المصيب وأفضل .

---

(١) جـ ٦ ص ٨٨٦/٧٩٣ آخر الجزء .

وبعد ما قدمناه عن ابن حزم نعود إلى ما وعدنا ببيانه من الكلام عن التقليد فى مسائل الفروع ومسائل الأصول .

أولا – التقليد فى مسائل الفروع :

اختلف الفقهاء فيها على ثلاثة مذاهب أصحها عن المحققين من الأصوليين أنه يلزمه اتباع قول المجتهد والأخذ بفتواه [١] .

وقيل لا يجوز التقليد بل يجب عليه التعرف على الدليل وأن يطمئن الى صحة الحكم بدليله وهو قول بعض المعتزلة .

الثالث : يجوز التقليد فى المسائل الاجتهادية دون الأحكام التى تثبت بالنص وهو قول الجبائى .

واستدلوا للقول المعتبر بقول الله سبحانه [٢] ، « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » ، وبأنه لم تزل العامة فى زمن الصحابة والتابعين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم فى الأحكام الشرعية ، والعلماء منهم يبادرون إلى الإجابة من غير إشارة إلى ذكر الدليل ، فكان إجماعا منهم على جواز اتباع العامى للمجتهد مطلقا ، كما أن غير المجتهدين لو كانوا مكلفين بالاجتهاد لأدى ذلك إلى تفويت معايشهم وتعطيل الصنائع والحرف لتفرغهم للاجتهاد وخاصة أن مسائل الفروع كثيرة متعددة متجددة بخلاف مسائل أصول الدين ، ولا بد للعامة وغير المتخصصين من معرفة أحكام الفروع ، كما أنهم قالوا : إن المجتهد بالنسبة للعامى ومن فى حكمه كالدليل بالنسبة للمجتهد [٣] .

ثانيا – التقليد فى مسائل الأصول :

أما ما يتعلق بمسائل الأصول المتعلقة بالعقائد من وجود الله وما يجوز عليه وما لا يجوز وما إلى ذلك فأكثر الأصوليين على أنه لا يجوز التقليد فيها بل يجب النظر فى الدليل الاجمالى حتى بالنسبة للعوام . ويقول الشربينى فى حاشيته

---

(١) الأحكام جـ ٤ ص ٣٠٦ ، ابن الحاجب جـ ٢ ص ٣٩٤ ، نهاية السول جـ ٣ ص ٣٣٤ ، المستصفى للغزالى جـ ٢ ص ٣٨٩ .

(٢) سورة النحل آية ٤٣ ، وسورة الأنبياء آية ٧ .

(٣) راجع الشاطبى فى الموافقات جـ ٤ ص ٢٩٢ والمستصفى جـ ٢ ص ٣٦١ .

على جمع الجوامع [1] : إن العوام غير مقلدين هنا لنظرهم فى الدليل الاجمالى ، وذهب العنبرى ومن تابعه إلى جوازه بل قال بعضهم : إنه واجب والنظر فيه حرام [2].

ويقول الذين يوجبون عليهم النظر في الدليل : ليس فى هذا ما يشغلهم عن معاشهم كما قلنا بالنسبة لمسائل الفروع لأن مسائل الأصول محدودة وأدلتها إجمالية ، كما أنها غير متجددة ، ولأن الناس مأمورون فى مسائل الأصول بتحصيل العلم اليقيني . وهو المأخوذ عن الدليل دون التقليد الذى لا يفيد إلا ظنا - وفى وسعنا أن نقول وهل الذى يفيده نظر العامى فى الدليل يوصله إلى الحكم اليقين الذى لا شك فيه ؟ ! وهل كل حكم مأخوذ من دليل يفيد اليقين أيا كان الدليل وطريق الأخذ منه ؟ .

كما يستدلون على وجوب النظر فى مسائل أصول الدين بما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أنه لما نزل قول الله تعالى[3] : « إنَّ فى خلَق السموات والأرض . . . » قال : « ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها » ، كما أن الأصل فى التقليد أنه مذموم شرعا فلا يكون جائزا ، وما ذكر فى مسائل الفروع خروج على الأصل .

هذا وقد أفاض ابن القيم فى ذم التقليد وفساده وقال [4] : إن التقليد منه ما يجب المصير إليه ، ومنه ما يسوغ من غير إيجاب ، ومنه ما يحرم القول فيه والافتاء به . وهذا ثلاثة أنواع : الاعراض عما أنزل الله اكتفاء بتقليد الآباء ، الثانى : تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل للأخذ بقوله ، الثالث : التقليد بعد قيام الحجة على خلاف قول من يريد أن يأخذ برأيه .

. . . ثم قال[5] إن التقليد مذموم ، ولا خلاف بين أئمة الأمصار على فساد

---

(١) جـ ٢ ص ٤٠٣ .

(٢) راجع بن السبكى وشرحه جـ ٢ ص ٤٠٥ ، الأحكام للآمدى جـ ٤ ص ٣٠٠ ، المستصفى جـ ٢ ص ٣٨٧

(٣) سورة البقرة آية ١٦٤ .

(٤) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٦٨ فقد أسهب فى مناقشة الموضوع من صفحة ٢٦٠/١٦٨ أى قرابة المائة صفحة .

(٥) المرجع السابق ص ١٨٢/١٨٠ .

التقليد ، وأنهم نهوا الناس عن تقليدهم وذموا من أخذ أقوالهم بغير حجـة فقال الشافعي : مثل الذى يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدرى » ، ولعل هذا بالنسبة لمن يستطيع النظر في الدليل وهو من ترقى عن رتبة العامى بتحصيل بعض العلوم المعتبرة فى الاجتهاد .

هل يأخذ المقلد رأى أى مجتهد :

القائلون بأن العامى ومن فى حكمه يلزمه اتباع المجتهدين واستفتاؤهم ، اتفقوا على جواز استفتاء من هو معروف له بالاجتهاد ، وعدم استفتاء من عرف بالجهل . لكنهم اختلفوا فى جواز استفتاء من لا يعرفه ، والجمهور على عدم الجواز لاحتمال أن يكون غير عالم وغير مجتهد ، وقال قوم يجوز وليس عليه البحث وهذا كما يقول الغزالى[1] : فاسد لأن كل من وجب عليه قبول قول غيره لزمه معرفة حاله . فيجب على الأمة معرفة حال الرسول ، ووجب على الحاكم معرفة حال الشاهد فى العدالة ، وعلى المجتهد معرفة حال الراوى وعلى الرعية معرفة حال الامام والحاكم ، ثم قال : ويكفى لتعرف المستفتى حال المفتى بغالب الظن الحاصل بقوله على عدل أو عدلين .

وإذا كانت البلد التى هو بها لا يوجد فيها إلا مفت واحد وجب الرجوع إليه ، وإن تعددوا وتفاضلوا فهل يتخير الأفضل أو يسأل أى واحد منهم ولو كان مفضولا ؟

اختلفوا قال الحنفية والمالكية وأكثر الشافعية وأحمد فى رواية وطائفة من الفقهاء[2] : لزمه أن يجتهد لتخير أكثرهم ورعا ودينا ، وهو مذهب أحمد ، وابن شريح ، والقفال من أصحاب الشافعى[3] ؛ لأن المجتهد بالنسبة للعامى كالأدلة بالنسبة للمجتهد فيجب عليه الترجيح بينهم ، كما يجب على المجتهد الترجيح بين الأدلة ويمكن أن يتخير بينهما بطريق التسامع والشهرة .

---

(١) المستصفى جـ ٢ ص ٣٩٠ ، الآمدى جـ ٤ ص ٣١١ ، نهاية السول جـ ٣ ص ٣٤٧
(٢) راجع التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٣٤٩ ، والموافقات للشاطبى جـ ٤ ص ٧٢ .
(٣) راجع الأحكام للآمدى جـ ٤ ص ٣١٧ .

وقال جماعة من الفقهاء والأصوليين يسأل أيهما شاء دون أن يلزمه البحث عن الأفضل لأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين ومع هذا لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد فى أعيان المجتهدين ، ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول مع وجود الأفضل[1] ، ونقل ابن السبكى ، وابن أمير الحاج رأيا ثالثا هو جواز اتباع من يعتقد أنه أفضل أو مساو ، واختار ابن السبكى هذا الرأى ثم قال : فلا يجب البحث عن الأرجح لأن الترجيح بالأفضلية فى اعتقاد المقلد وإن لم يثبت عنده بأمارة .

هل يلتزم المقلد برأى من قلد : ؟

إذا اتبع العامى بعض المجتهدين فى حكم حادثة وعمل بقوله فيها فانه يكاد يتفق الأصوليون على أنه ليس له الرجوع عنه إلى رآى آخر فى نفس الواقعة التى استفتى فيها لا فى غيرها ولا فيما يماثلها . لأنه كما لم يجز للمجتهد نقض ما أمضاه ، فكذا لا يجوز للمقلد ، لأن اتصال الإمضاء بمنزلة اتصال القضاء ، واتصال القضاء يمنع النقض فكذا اتصال الامضاء[2] .

لكن نقل الزركشى عن بعض الأصوليين[3] ما يقتضى جريان الخلاف فى هذا ثم قال : وكيف يمتنع عليه الرجوع إذا اعمد صحة القول الآخر . ونقل ابن أمير الحاج « وقيل يلزمه العمل به بمجرد الافتاء ، وقيل بالشروع فى العمل ، وقيل يلزمه إن التزمه ، وقال السمعانى : يلزمه إن وقع فى نفسه صحته ، وقال ابن الصلاح : يلزمه إن لم يوجد مفت آخر . . والأصح جوازه »[4] .

---

(١) يقول ابن أمير الحاج فى التقرير والتحبير ج ٣ ص ٣٤٩ « وفى أصول ابن مفلح يجوز تقليد المفضول عند أكثر أصحابنا كالقاضى وأبى الخطاب ،وصاحب الروضة ويقول الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع ج ٣ ص ٣٩٦ « أن ابن الحاجب قد رجح هذا الرأى ، وقد رجحه الآمدى فقط لدليل الإجماع . ولذا يقول فى الأحكام ج ٤ ص ٣١٨ « ولو لا إجماع الصحابة على ذلك لكان قول الخصم أولى » ويبدو من كلامه أنه يرجح القول بعدم الجواز . وينقل الغزالى فى المستصفى ج ٢ ص ٣٩١ « أما إذا كان أحدهما أفضل وأعلم فى اعتقاده اختار القاضى أنه يتخير أيضا لأن المفضول أيضا من أهل الاجتهاد إذا انفرد فكذلك لو كان معه غيره فزيادة الفضل لاتؤثر . . ثم قال والاولى عندى أنه يلزم اتباع الأفضل » .

(٢) التقرير والتحبير ج ٣ ص ٣٥٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٥٠ .

(٤) جمع الجوامع ج ٢ ص ٤٠٠ .

أما فى غيرها من المسائل فالحق أنه يجوز لما قلنا من أنه يجوز للمقلد أن يقلد من يشاء ، ولأنه لم ينقل عن أحد من السلف الحجر على العامة فى ذلك لأن كل مسألة لها حكم نفسها ، فكما لم يتعين الأول إلا بعد سؤاله ، فكذلك فى المسألة الأخرى وهو المختار [١] .

هل يجب أن يتقيد المقلد بمذهب معين ؟

لا يلزم فى الراجح ، وهو رأى الجمهور [٢] وإن كان ابن أمير الحاج يقول [٣] : يجب على العامى وغيره ممن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين يعتقد رجحانه .

وعلى كل فإذا عين العامى لنفسه مذهبا انتسب إليه والتزمه ؛ فانه قيل لا يصح له الرجوع عنه لأنه التزمه وإن لم يجب التزامه قبل ذلك ، وقاسوه على من أخذ بقول إمام فى مسألة واتصل عمله بها ، وقيل لا يجوز فيما عمل به ، ويجوز فى غيره . قال ابن السبكى وهو الأعدل ، وقال الكمال بن الهمام هو الغالب على الظن [٤] .

وقيل يجوز إذ التزام ما لا يلزم غير ملزم ولا واجب بالاتباع إلا ما أوجبه الله ورسوله ، وما أمرنا الله أن نتعبده على مذهب أحد ، على أن التمذهب بمذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال ، أو لمن قرأ كتابا فى فروع هذا المذهب وفتاوى إمامه .

وقال ابن حزم [٥] : أجمعوا على أنه لا يحل لحاكم ولا مفت تقليد رجل فلا يحكم ولا يفتى إلا بقوله ، لكن من الحنفية من يقول [٦] — إن ولى الأمر إذا أمر قضاته بالحكم بما لا معصية فيه وكان من المسائل الاجتهادية التى تخالف

---

(١) الأحكام للآمدى جـ ٤ ص ٣١٨ نهاية السول جـ ٢ ص ٣٤٩ ، التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٣٥٠ فتح القدير جـ ٥ ص ٤٥٦ .

(٢) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٣٥٣ .

(٣) جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٠١ .

(٤) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٣٥٠ ، نهاية السول جـ ٣ ص ٣٥٠ .

(٥) الأحكام فى أصول الأحكام لابن حزم جـ ٦ ص ٨٨١ .

(٦) راجع لنا المقاصة فى الفقه الاسلامى بحث مقارن صفحة ٨٠ مطبوع سنة ١٩٥٦ .

مذهبهم وجب عليهم القضاء بما أمر به .

والمختار أن العامى إذا اتبع مذهبا فى مسألة جاز له أن يرجع إلى مذهب آخر فى مسألة أخرى بشرط أن لا تكون المسألة متصلة بالأولى ، ويقول الإمام صلاح الدين العلافى « والذى صرح به الفقهاء فى مشهور كتبهم جواز الانتقال فى آحاد المسائل والعمل فيها بخلاف مذهب إمامه الذى يقلد مذهبه إذا لم يكن ذلك على وجه تتبع الرخص[1] .

ويقول أستاذنا الشيخ السنهورى[2] : فمن التزم مذهبا معينا له الانتقال عنه كلية إلى آخر ، وله أن ينتقل عنه فى بعض الأحكام وفى آحاد المسائل ، وقد نقل الثقاة عن عدد عظيم من كبار العلماء أنهم تحولوا عن المذاهب التى كانوا يقلدونها إلى غيرها ، كما نقلوا عن غيرهم أنهم كانوا يلتزمون مذهبا معينا فيما يؤلفون من الكتب الفقهية وفى افتاء العامة ، وهؤلاء كانوا خلقا كثيرا فى عصور مختلفة ولم ينكر عليهم أحد فى أى عصر ما صنعو » ثم يشير إلى أمهات كتب الأصول والفقه .

لكن ينقل القرافى عن يحيى الزناتى[3] أن تقليد المذاهب فى النوازل والانتقال من مذهب إلى مذهب بشرط ألا يجمع بينها على وجه يخالف الإجماع على ما أشرنا إليه عند الكلام عن الاجماع ، ثم نقل عن غيره جواز تقليد المذاهب والانتقال إليها فى كل ما لا ينقض فيه حكم الحاكم .

ويشترط ابن حجر الهيثمى[4] لصحة التقليد الاّ يلفِّق بين قولين يتولَّد منهما حقيقة مركبة لا يقول بها كل منهما .

واشترط الرُّوَيانى لجواز تقليد المذاهب والانتقال إليها أن لا يجمع بينها على صورة تخالف الإجماع ، وأن يعتقد فيمن يقلده الفضل وينشرح صدره له ، وأن لا يتتبع الرخص فى المذهب .

---

(١) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٣٥١ .

(٢) فى بحث التلفيق ص ١٢ .

(٣) تنقيح الفصول ص ٣٨٦ .

(٤) تحفة المحتاج جـ ٤ ص ٢٦٦ .

لكن ابن دقيق العيد لم يشترط عدم تتبع الرخص واشترط بدله أن لا يكون ما قلد فيه مما ينقض فيه الحكم لو وقع .

واقتصر العز بن عبد السلام على اشتراط ذلك فقط [1] . وسنشير إلى هذا فى الفصل القادم .

---

(١) التقرير والتحبير ج ٣ ص ٣٥٢ .

الفصل الثانى

تلفيق الأحكام وتتبع الرخص

التلفيق[1] : جاء فى كتب اللغة : لفق الثوب من باب ضرب وهو أن يضم شقة إلى أخرى فيخيطهما ، ومنه ضم الأشياء والأمور والملائمة بينها لتكون شيئا واحدا أو لتسير على وتيرة واحدة . وقد استعمله علماء الحديث بهذا المعنى ، وصنفوا علما أسموه علم تلفيق الحديث يبحثون فيه عن الملاءمة والتوفيق بين الأحاديث المتنافية ظاهرا . وذلك بتخصيص العام وتقييد المطلق إلى غير ذلك من وجوه التأويل[2] ، وقد لفق البخارى حديث إلا فك من متون أحاديث مختلفة .

ولم يبعد الفقهاء فى استعمالهم للفظ عن هذا المعنى ، فقالوا فى كفارة اليمين : لا تجزئ الكفارة حال كونها ملفقة من نوعين فأكثر كاطعام مع كسوة ، وأما من صنفى نوع فيجزئ فى الطعام[3] . وقالوا : التلفيق فى التقليد ، والمسألة الملفقة .

وقد استعمله أستاذنا الشيخ السنهورى فى الاجتهاد المركب حيث يقول[4] : « ولا حرج فى استعمال التلفيق فى الاجتهاد المركب ، وإن كنت لا أعرف أن أحدا استعمله فى ذلك من قبل ، وذلك بأن يجتهد اثنان أو أكثر فى موضوع فيكون لهم فيه قولان أو أقوال ، ثم يأتى من بعدهم من يجتهد فى الموضوع نفسه ويؤدى اجتهاده إلى الأخذ من كل قول ببعضه ، ويكون مجموع ذلك مذهبه فى الموضوع .

التلفيق فى الاجتهاد المركب :

تكلم الأصوليون كثيرا فيما إذا اختلف مجتهدوعصر فى مسألتين على قولين : فهل لمن يجتهد بعدهم أن يأخذ فى إحدى المسألتين بقول طائفة وفى المسألة الأخرى بالقول الآخر ؟ ، وفيما إذا اختلف مجتهدو عصر فى مسألة إلى رأيين وتمسك كل فريق برأيه حتى انقضى عصرهم . فهل يعتبر هذا إجماعا منهم

---

(١) راجع بحث أستاذنا الشيخ السنهورى فى التلفيق بين أحكام المذاهب المقدم لمجمع البحوث والذى ألقى بالمؤتمر الاسلامى فى ٦٤/٣/٩ وقد تكرم فضيلته فأنابني لالقائه بالمؤتمر .

(٢) القسطلانى فى شرح البخارى جـ ٩ ص٤٤٠ .

(٣) الشرح الكبير بحاشية الدسوقى جـ ٢ .

(٤) بحثه عن التلفيق صفحة ٥ .

على الرأيين بحيث لا يجوز إحداث رأى ثالث ، أم لا يعتبر إجماعا لعدم اتفاق جميع مجتهدى الأمة على رأى واحد ؟ وقد سبق الإشارة إلى ذلك عند الكلام عن الإجماع .

وقد تناول متقدمو الأصوليين كل واحدة من هاتين المسألتين على حـــدة ، وتبعهم فى ذلك كل من البيضاوى فى المنهاج [(١)] ، وابن السبكى فى جمع الجوامع [(٢)] ، والقرافى فى التنقيح [(٣)] ، لكن الاصوليين بعد ذلك جعلوا منهما مسألة واحدة فى البحث والحكم ، وعلى هذا كل من الآمدى [(٤)] ، وابن الحاجب [(٥)] وصدر الشريعة [(٦)] ، والكمال [(٧)] ، ومنلاخسرو [(٨)] ، وعبد الشكور صـــاحب مسلم الثبوت [(٩)] . وهؤلاء منهم من أجاز ذلك مطلقا ، وكثير منهم يرى عدم الجواز مطلقا [(١٠)] لأن ذلك يعتبر إجماعا من الأمة كلها على حصر الأقوال فى هذين الرأيين فقط .

بينما يتجه آخرون إلى التفصيل [(١١)] . وقالوا : إن القول الثالث لا يبطل إلا إذا كان القولان مشتركين فى أمر واحد حقيقى شرعى يلزم من القول الثالـــث إبطـــاله .

فميراث الجد مع الإخوة اختلف فيه على قولين : أحدهما أن له الميراث وحده ، والثانى أنه يقاسم الإخوة ، والقولان مشتركان فى أمر واحد حقيقى شرعى مجمع عليه هو ميراث الجد وعدم حجبه بالاخوة . فالقول بحجبه بهم بعد ذلك يعتبر إبطالا لحكم مجمـع عليـه .

(١) جـ ٢ ص ١٧٥ فما بعدها مطبوع مع التقرير والتحبير بالهامش .
(٢) جـ ٢ ص ١٦٩ .
(٣) ص ٢٧٦ .
(٤) الأحكام فى أصول الأحكام جـ ١ ص ٣٨٤ .
(٥) المختصر جـ ٢ ص ٣٩ .
(٦) التوضيح جـ ٢ ص ٤٢ .
(٧) التحرير جـ ٣ ص ٢٥٠ .
(٨) المرقاة وشرحها المرآة جـ ٢ ص ٢٦٤ .
(٩) مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٢٣٥ مطبوع مع المستصفى للغزالى .
(١٠) أصول السرخسى جـ ١ ص ٣١٠ فما بعدها ، أصول البزدوى ص ٩٤٦ ، والمنار وشرحه جـ ٢ ص ١١٢
(١١) صدر الشريعة فى التوضيح جـ ٢ ص ٤٢ .

اما إذا كان القول الثالث لا يكون مخالفا لما اشترك فيه القولان فانه يجوز ومن هذا الحكم بالنسبة للخارج من غير السبيلين كالدم إذا سال من اليد ، فقد قال أبو حنيفة : إنه ينقض الوضوء ، وقال الشافعي : إنه لا ينقض الوضوء لكن يجب إزالته وغسل موضعه . فالقولان يشتركان في وجوب نوع من التطهير ، فالقول بوجوب كل منهما لا يكون مخالفا ولا مبطلا لما اشترك فيه القولان وإنما يكون اجتهادا مركبا ، أما القول بأنه لا ينقض الوضوء ولا يجب غسل موضعه وإزالته فاجتهاد مركب باطل لمخالفته الحكم المجمع عليه .

ومن ذلك أيضا الحكم بالنسبة لاحتجام المتوضيء ومسه المرأة الأجنبية بلا شهوة . قال أبو حنيفة إن الاحتجام ينقض الوضوء دون المسّ ، وقال الشافعي : إن المس ينقض الوضوء دون الاحتجام .

فإحداث قول ثالث بأن كلا منهما ينقض الوضوء أو أن كلا منهما لا ينقض الوضوء لا يكون مبطلا لحكم شرعي مجمع عليه ، بل هو موافق لكل من المذهبين في ناحية ، وهو اجتهاد مركب .

ولا يقال إن القولين السابقين يجمعان على بطلان الطهارة وعدم جواز الصلاة ممن احتجم ومس امرأة أجنبية . لأن كلا من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق له به ، كما أن البطلان هنا لم يكن مجمعا عليه في الواقع ، لأن الثابت بالاجماع يكون قطعيا والقطعية هنا غير متوفرة لأن كلا من الفريقين يرى أن ما ذهب إليه صواب يحتمل الخطأ ، وما ذهب إليه الآخر خطأ يحتمل الصواب ، فلا قطع منهما بالبطلان فلا إجماع ، على أن الحقيقة المركبة التي تجمع مجال الأحكام المتعددة كالطهارة والصلاة لا ينظر إليها ولا تعتبر أمرا جامعا يترتب عليه أي أثر [1] .

ومن ذلك ما قالوه بالنسبة لميراث الأم مع الأب وأحد الزوجين فقد اتفق الفقهاء على توريثها واختلفوا في قدر ميراثها فقال ابن عباس إنها ترث ثلث التركة ، وللموجود من الزوجين حصته النصف إن كان الموجود الزوج ، والربع إن كانت الزوجة لانعدام الفرع الوارث ويستحق الأب الباقي تعْصيبا .

---

(١) بحث التلفيق لأستاذنا الشيخ السنهوري ص ٦ .

وقال فريق آخر إن الأم تستحق ثلث الباقي بعد استخراج نصيب أحد الزوجين حتى يتحقق للأب ضعف ما تستحقه الأم ، وهو ما ذهب إليه عامة الصحابة . فاحداث قول آخر بأنها ترث ثلث الكل مع الزوج وثلث الباقي مع الزوجة أو العكس لا يترتب عليه بطلان حكم شرعي مجمع عليه ، أما القول بعدم توريثها فهو باطل لمخالفته للنص والاجماع .

التلفيق في التقليد :

انتهينا في الفصل السابق إلى أن المختار جواز أن يأخذ المقلد مسألة عن مجتهد وأخرى عن مجتهد آخر ، وأنه يجوز له أن يأخذ من مذهب بعض المسائل ومن آخر بعضها .

والذى نبحثه هنا حكم أخذ جميع الأحكام والوسائل والمقدمات المتعلقة بمسألة واحدة من مذاهب مختلفة مما يسمى تلفيقا للحكم . فهل يجوز أم أن هذا لا يجوز لأنه قد يوقع المقلد في أمر يعتبر باطلا على المذهب الاول وباطلا على المذهب الآخر ؟

كمن توضأ ومسح بعض شعيرات من رأسه – وهذا مجزىء على المذهب الشافعي وغير مجزىء عند الحنفية الذين يوجبون مسح ربع الرأس ، ولا عند المالكية الذين يوجبون مسح جميع الرأس – ثم لمس امرأة دون شهوة أخذا بمذهب مالك والمذهب الحنفي الذين يرون أن هذا لا ينقض الوضوء مع أنه طبقا للمذهب الشافعي ينقض الوضوء ، فاذا صلى مع هذا فإن صلاته تبطل لأن تقليد مذهب الغير شرط فيه ألا يكون موقعا في أمر يجمع على إبطاله الامام الذى كان على مذهبه والإمام الذى انتقل إليه [1] .

التلفيق في التقليد يقع على ضربين :

الأول تخير الأحكام الكلية للعمل لأرجحيتها من غير نظر إلى جزئيات تلك الأحكام وما يمكن أن يترتب على العمل بها في النوازل ، ومن أجاز هذا لم يقيده بشيء ، غير أن ابن أمير حاج نقل عن الزركشى أنه قال [2] : إن المفتى

(١) نهاية السول جـ ٣ ص ٣٥٠ .

(٢) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٣٥٠ .

على مذهب إمام إذا أفتى بكون الشيء واجبا أو مباحا أو حراما ليس له أن يقلد ويفتي بخلافه لأنه حينئذ محض تشهٍ ونقل عن صلاح الدين العلائى أنه قال : لا بد أن يكون ذلك خاصا بحالة الورع والاحتياط . إذ لا يمنع فقيه من الرجوع فى مثل ذلك .

الثانى : تخير الأحكام للعمل بها فى نازلة معينة وهذا ما تكلم الفقهاء فى منعه . جاء فى حاشية العطار[1] : (التلفيق إن كان فى جزئيات المسائل جائز ، وإن كان فى أجزاء الحكم الواحد فهو المقصود بالمنع) .

ما يشترطه المانعون لتحقق التلفيق الممنوع :

لابد لتحقق التلفيق من أن يجتمع فى النازلة الواحدة العمل بالقولين معا فى حادثة واحدة كمن توضأ متبعا فى وضوئه ونواقضه آراء بعض الأئمة فى بعضها ، وآراء الآخرين فى البعض الآخر ويصلىّ بذلك ، أو أن يعمل فى النازلة بأحد القولين مع بقاء أثر القو ل الثانى ، كما إذا باشرت البالغة العاقلة أمر زواجها بنفسها طبقا للمذهب الحنفى ، ثم طلق الزوج هذه الزوجة بلفظ من الألفاظ التى تجعل الطلاق بائنا طبقا للمذهب الحنفى . لكنه قلد الشافعى فى هذا واعتبر الطلاق بهذه الألفاظ من قبيل الطلاق الرجعى وراجعها .

أما إذا عمل بالقولين على التعاقب دون أن يكون للأول أثر فانه لا يكون من قبيل تلفيق الحكم وإنما يكون رجوعا عما عمل به ، وكذلك إذا عمل بالقولين معا لكن فى حادثتين فانه لا يكون تلفيقا لتعدد النازلة كمن طلق زوجته ثلاثا بلفظ واحد فاستفتى فى هذا فأجيب بأنها حرمت عليه ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ففارقها وتزوج بأخرى ثم طلقها ثلاثا بلفظ واحد فأفتاه آخر بحل المراجعة لأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لايقع به إلا طلقة واحدة رجعية .

كما يشترط لتحقق التلفيق بقاء الخلاف قائما فى محل كل من الحكمين . فإذا ارتفع الخلاف فى الحادثة فى أول المحلين لايكون هناك تلفيق . فلو طلق رجل زوجته ثلاثا . فتزوجت طفلا صغيرا باشر عقده وليه الذى هو فى حجره ، وبعد أن أصابها الطفل طلقها عليه وليه لمصلحة واتصل الأمر بالقضاء فحكم

(١) العطار على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٤٠٣ .

القاضي المالكي بصحة ذلك ، وبعدم وجوب العدة عليها بوطء الصغير ، فإذا ما تزوجها زوجها الأول الذي يقلد غير مالك كان زواجه صحيحا ولم يكن هذا من قبيل التلفيق لارتفاع الخلاف في النازلة المقضي فيها [1].

كما يشترطون أن يكون التلفيق مقصودا في النازلة وليس نتيجة للتقليد في أحكام كلية من غير نظر إلى هذه الجزئية ؛ لأن هذا يكون من الضرب الأول المشروع ؛ فمن كان مقلدا المذهب الحنفي في أحكام الأنكحة وتزوج بلا ولي . ثم رجع عن تقليد هذا المذهب في الأنكحة ورجح في نظره المذهب الشافعي فيها دون نظر لهذه الجزئية بذاتها بقي زواجه صحيحا ويعمل بأحكام المذهب الشافعي فيما يتعلق بها ، ولا يعتبر هذا تلفيقا برغم بقاء آثار العقد الذي تم على المذهب الحنفي .

موقف المذاهب من التلفيق :

أما الحنفية فان كلا من ابن نجيم المصري كما ينقل عنه ابن عابدين في رسائله ، وأمير باد شاه في شرح التحرير [2] قد قال بجوازه ، بينما منعه كثير من فقهاء الحنفية منهم ابن عابدين في رد المختار ، بل منهم من ادعى الاجماع على ذلك ، وكذا المالكية فإن في كتبهم ما يفيد المنع وما يفيد الجواز .

ويقول الدسوقي [3] (في التلفيق في العبادة الواحدة من مذهبين طريقتان : المنع وهو طريقة المصاروة ، والجواز وهو طريقة المغاربة ، ورجّحت) .

ويقول القرافي [4] : إن تقليد مذهب الغير حيث جوّزناه فشرطه ألا يكون موقعا في أمر يجتمع على إبطاله الامام الذي كان على مذهبه والامام الذي انتقل إليه . وقد أشرنا إليه قبل . وما جاء في كتب الشافعية يفيد الاتجاه إلى المنع [5].

---

(١) الفروق للقرافي ج ٢ ص ١٠٣ وبحث التلفيق لأستاذنا الشيخ السنهوري ص ١٥ .

(٢) ج ٤ ص ٢٥٤ .

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج ١ ص ٢٠ .

(٤) نهاية السول بهامش التقرير والتحبير ج ٣ ص ٣٥٠ .

(٥) أنظر الميزان للشعراني ج ١ ص ١٥ .

تتبع الرخص :

معنى الرخصة فى اللغة التسهيل والتيسير ، ومنه رخص السعر ضد غلا إذا تيسر وسهل ، وتطلق فى اصطلاح الأصوليين[1] على ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضى المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه ، وتطلق الرخصة مجازا بثلاث إطلاقات :

١ - ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقا دون توقف على عذر ، وهذا هو الذى يقال فيه إنه مشروع على خلاف القياس ، ومن هذا السلم والإجارة والقرض والمساقاة والاستصناع فإنها كلها مستثناة إذ القياس لا يقتضيها ، ولكن جازت استحسانا وأطلقوا عليها أنها رخص لما فيها من تيسير وتسهيل .

٢ - ما وضع عن هذه الأمة من تكاليف شاقة كلف بها من قبلنا مثل اشتراط قتل النفس لصحة التوبة ، ودفع ربع المال فى الزكاة ، وقرض موضع النجاسة من الثوب لتحقق الطهارة .

٣ - ما كان توسعة على العباد مطلقا بنيل حظوظهم ومآربهم المباحة كأكل الطيبات والتمتع بما أبيح من الملاذ ، فكان هذا يسرا من الله وتسهيلا على عباده .

ولا يبعد الكلام هنا فى تتبع الرخص عن الكلام السابق فى تلفيق الحكم الشرعى لأن المقصود بتتبع الرخص من كل مذهب ما هو الأهون فيما يقع من المسائل ، وهذه هى التى محل خلاف ، أما تتبع الرخص بمعنى ما ينقض به حكم الحاكم من مخالف النص وجلى القياس فهو ممنوع اتفاقا[2] .

ويقول ابن أمير الحاج الحنفى[3] : وليس بضائر على المكلَّف أن يتتبع الرخص كيفما كان « فمن عقد زواجه دون صداق مقلدا الشافعية ، ودون شهود مقلدا المالكية مع توافر الإشهار فان عقده صحيح إذ لم يقل مالك : إن نكاح مقلد الشافعى فى عدم الصداق باطل ، والالزام أن تكون أنكحة الشافعية باطلة ،

---

(١) راجع لنا تفصيل الكلام عن الرخصة فى كتابنا مباحث الحكم عند الأصوليين من ١١٥/١٣٠ الطبعة الأولى .

(٢) التقرير والتحبير جـ ٢ ص ٣٥١ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٣٥٢ .

ولم يقل الشافعى إن من قلد مالكا فى عدم الشهود إن نكاحه باطل ، والألزم أن تكون أنكحة المالكية بلا شهود عنده باطلة .

ولما كانت مسألة تتبع الرخص من المسائل ذات الشأن الخطير فى المجتمع وعند الفقهاء أنفسهم رأينا أن نبين أقوال الفقهاء فيها ، ثم نُقفِّى بما نراه فى شأنها بالنسبة للفرد والمجتمع بالنسبة للجان التشريعية .

والواقع أن الفقهاء والأصوليين يختلفون فى هذه المسألة إلى ثلاث فرق : فنهم من يمنع مطلقا ، ومنهم من يجيز إلى حد وبقيود ، ومنهم من يطلق الجواز ، وإليك تفاصيل ذلك :

أولا – المانعون :

يقول الغزالى[1] « وليس للعامى أن ينتقى من المذاهب فى كل مسألة أطيبها عنده فيتوسع ، بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتى ، ولذا فإنه يجب أن يتبع ظنه فى الترجيح ، فلا يقتصر على ملاحظة التخفيف بتتبع الرخص .

وينقل الجلال المحلى الشافعى فى شرحه[2] ، والشاطبى المالكى[3] أن ابن حزم قال : إن الاجماع على منع تتبع الرخص ، وأنه فسق لا يحل ، وينقل ابن أمير الحاج الحنفى[4] أن ابن عبدالله قال : لا يجوز للعامى تتبع الرخص إجماعا ، ويقول الشاطبى[5] : وليس تتبع الرخص واختيار الأقوال بالتشهى إلا ميل مع أهواء النفس ، والشرع جاء بالنهى عن اتباع الهوى والغرض ، وقال : إن اتباع الرخص فيه من المفاسد ما فيه مثل الانسلاخ من الدين بترك اتّباع الدليل إلى اتباع الخلاف والاستهانة بالدين وإفضائه إلى أقوال خارقة للاجماع . ويقول ابن السبكى[6] : والأصح أنه يمتنع تتبع الرخص فى المذاهب ، وهذا يدل

(١) المستصفى جـ ٢ ص ٣٩١ .

(٢) على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٤٠٢ .

(٣) الموافقات جـ ٤ ص ٤٣ .

(٤) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٣٥١ .

(٥) الموافقات جـ ٤ ص ٨١ .

(٦) فى شرحه على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٤٠٢ .

على أن هناك رأيا بجواز تتبعها لكن ما ذكره هو الأصح .

ثانيا – المجيزون بشرط :

يقول الجلال المحلى[1] « أما الشافعية فقد قال العز بن عبد السلام فى فتاويه : إن الناس من لدن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب يسألون فيما يعرض لهم . العلماء المختلفين من غير نكير سواء اتبع الرخص فى ذلك أم العزائم ؛ لأن من جعل المصيب واحدا لم يعينه ، ومن جعله متعددا فلا وجه للمنع على رأيه .

ومع هذا فهو يمنع من تتبع الرخص المركبة فى الفعل الواحد أى التى يكون التلفيق فيها فى أجزاء الحكم الواحد ، وحمل رأى المانعين على هذا ، ثم يقول العطار : والنتيجة جواز التلفيق وجواز تتبع الرخص لا على الاطلاق بل لا بد من مراعاة ألا يقع بتتبع الرخص فى حكم مركب من اجتهادين » .

فهؤلاء إذن يرون جواز تتبع الرخص بشرط أن يؤدى إلى قول لا يجيزه واحد من المذهبين أو المذاهب الملفق منها الحكم كأن يتوضأ على مذاهب مختلفة ولا يقول بمجموعها واحد من أئمة هذه المذاهب .

ثالثا – المجيزون مطلقا :

يقول الكمال بن الهمام[2] : ولا يمنع من اتباع رخص المذاهب مانع شرعى إذ للانسان أن يسلك الأخف عليه إذا وجد إليه سبيلا ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يحب ما خف على أمته ويقول أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة . وإنى أرسلت بحنيفية سمحة[3] ولأن الشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد بل بتحصيل المصالح . . . ثم قال : والغالب أن هذه إلزامات من المانعين لكفّ الناس عن تتبعها ، ولا أرى ما يمنع هذا من العقل والسمع .

ويقول ابن أمير الحاج[4] « وتتبع الرخص لا يمنع منه مانع شرعى » والغالب[5]

---

(١) فى حاشيته على المرجع السابق .

(٢) التحرير جـ ٢ وقد أشار اليه أيضا الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٤٠٢ والشاطبى فى الموافقات جـ ٤ ص ٨١ .

(٣) أنظر البخارى فى باب الايمان وأحمد فى مسنده الجزء الأول والسادس .

(٤) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٣٥١ . جـ ٣ ص ٣٥١ .

(٥) البعض فسر ذلك بتتبع الرخص بما ينقض به حكم الحاكم من مخالف النص وجلى القياس لأن هذا ممنوع لاشك فيه .

أن ما يقوله المعارضون من كف الناس عن تتبع الرخص إنما يقصدون به منع العامي من أن يأخذ من كل مذهب ما هو أخف على النفس ولا أدرى ما الذى يمنع من هذا ، وما علمت من الشرع ذمه ، وكان الرسول عليه السلام يحب للناس ما خفف عليهم .

وقد رد على المانعين ، وعلى مدعى الاجماع على المنع بأن دعوى الإجماع غير صحيحة إذ فى تفسيق المتبع للرخص عن أحمد روايتان . وقد حمل القاضى أبو يعلى الرواية المفسقة على غير متأول ولا مقلد . على أن بعض الحنابلة ذكروا أنه لا يفسَّق ، وفى روضة النووى أيضا أنه لا يفسق . وقال : ولعل من منع الترخيص إنما يقصد الوصول إلى صورة لا يكون حكمها صحيحا عند أحد. ثم قال : وفى اتباع الرخص للتسهيل على المكلف كيفما كان ليس بضار .

هذا وقد جوّزه أيضا أبو اسحق المروزى الشافعى [1] ، ونقل الدسوقى المالكى [2] أن ابراهيم الشبراخيتى المالكى قال : تتبع الرخص الممنوع هو ما ينقض به حكم الحاكم . ثم يقول : والذى سمعناه من شيخنا نقلا عن شيخه الصغير وغيره أن الصحيح جواز تتبع الرخص بمعنى تتبع كل سهل لرفع المشقة ، وهو فسحة .

ما نراه فى التلفيق وتتبع الرخص :

يبدو أن الذى أدى إلى هذه البلبلة فى الموضوع هو ما حدث من الفقهاء نتيجة ما شاع بينهم فى القرن السابع فى عصر التقليد وضعف الدولة وتفككها من القول بسد باب الاجتهاد ، وما نص عليه البعض من أن الحكم الملفق باطل بالاجماع . فأى اجماع هذا الذى صيَّر الفقه المذهبى الزامات دينية لا يجوز مخالفتها ؟ ! فضلا عن أن دعوى الاجماع غير صحيحة على ما بينا .

والذى ننتهى إليه أن العامى الذى لا يعرف قدراً من العلوم المؤدية للاجتهاد يلزمه أن يعمل فى كل مسألة بما أفتاه به مفتيه إذ التمذهب بمذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال كما قلنا وهذا لا إدراك له بتتبع الرخصة ، لكن من

(١) جمع الجوامع جـ٢ ص ٤٠٢ .

(٢) حاشية الدسوقى على الشرح الكبير جـ ١ ص ٢٥ .

عنده دراية بالفقه ، وله نوع نظر واستدلال وقدرة على الترجيح والتفهم فى مسائل الفقه ، فهو الذى يستطيع أن يتتبع رخص المذاهب ويتفهم أدلتها .

وهذا بالنسبة للأفراد قد يفتح أمامهم باب الاستهانة والتهرب من التكليف بالأحكام ومع هذا فإن كثيرا ما يتشدد الناس على أنفسهم وخاصة فى العبادات والوازع الدينى غالبا ما يكون رادعا مانعا لكثير من الناس من استعمال الرخص المشروعة التى يرى بعض الفقهاء أن الأخذ بها مطلوب اتباعا للخبر المروى عن الرسول الذى يقول : إن الله يحب أن تُؤْتَى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه [1].

وأما بالنسبة للجماعة فإنه إذا لوحظ عند سن القوانين المأخوذة من الفقه الاسلامى إباحة تتبع الرخص ليسر ذلك للمقننين اختيار الحكم الملائم للعصر والبيئة من مجموع المذاهب الفقهية وآراء المجتهدين فهى تمثل فى مجموعها الفقه الاسلامى ، ولكان هذا أفضل بالنظر إلى الجماعة وبالنظر إلى اللجوء إلى الفقه الاسلامى والاستظلال بظله من أن نضيق على الناس فى الأحكام التى نلزمهم بها من مذهب معين أو بعضها من مذهب والأخرى من غيره مما قد لا يتفق مع العصر الذى نحن فيه ولا مع البيئة . وما أمرنا أن نتعبد الله على مذهب أحد ، ولا أن نلجأ فى قضايانا إلى رأيه ، والرخص قال بها مجتهدون ولها أدلتها التى استنبطوا أحكامها منها وفى هذا التيسير ما يبعدنا عن الالتجاء إلى قوانين أجنبية عن عقيدتنا وبيئتنا ، ويجعلنا نسير فى شئون معاملاتنا فى نطاق الدين وفى دائرة أحكامه .

وفعلا فإن هذا الذى نراه قد اتبع فى بلادنا عند وضع مجموعة القوانين المصرية المختارة من الفقه الاسلامى كقانون الوقف والوصية والميراث والولاية على المال والولاية على النفس ، ومشروع قانون الأحوال الشخصية ، وبعض المواد فى القوانين الأخرى .

على أن هذا فى رأينا يدخل فى دائرة الإجتهاد ، لأن الذى يقوم به طائفة

(١) رواه أحمد والبيهقى عن ابن عمر ، ورواه الطبرى عن ابن مسعود وعن ابن عباس قال العزيزى : الأصح أنه موقوف - الجامع الصغير ج ١ ص ٤١٦ وروى أحمد وابن حبان والبيهقى عن ابن عمر « إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته . قال العزيزى : رجال أحمد رجال الصحيح الجامع الصغير ج ١ ص ٤١٨ .

من كبار الفقهاء أهل البحث والنظر ، وباب الاجتهاد مفتوح بل ينبغى وُلُوجُه لكل من توافرت فيه الشروط على ما بينا .

فاذا خلصت النية ، وكان هذا العمل يقوم به رجال الفقه الذين لهم خبرة وملكة وقدرة على تفهمه وتخريج علل أحكامه أو استنباط أحكام ما جد لكان عملا لا غبار عليه ولا يتجه إليه اعتراض لأنه يكون وليد اجتهاد ، والاجتهاد ينبغى أن يكون موجودا فى كل عصر .

وقد قلنا إن العامى ومن ليس له معرفة بأحكام الدين إنما يأخذ أحكام دينه ممن يسأله ويستفتيه ، كما قلنا إن الوازع الدينى ما زال بالنسبة إلى الأفراد يمنعهم من تتبع الرخص لمجرد الهوى والغرض والبعد عن المشاق ، كما أن الفقهاء الذين يسند إليهم اختيار الأحكام الملائمة إنما يلاحظون ما يساير مصالح الناس وبيئاتهم فلا خوف إذن بل هناك خير ومصلحة .

ولم يلتزم واضعو القوانين المختارة من الفقه الاسلامى أحكام مذهب معين ولا أحكام المذاهب الأربعة وإنما أخذوا من كل مذهب ما تبينوا أن الحاجة ماسة إلى الأخذ به ، دون خروج على الفقه الاسلامى ، فلا يعدو أى حكم فيها أن يكون قولا قال به إمام من أئمة المسلمين أو رأيا قال به فقيه يعتد به ، أو يكون مركبا من هذه الأقوال والآراء .

وقد سلك السلف الصالح ذلك ودرج عليه المسلمون منذ عصر الرسالة ، وكانت طريقة الأئمة فى تكوين مذاهبهم وتخيرهم من مذاهب الصحابة والتابعين كما سلكها من جاءوا بعدهم ، ولم يتنكب عنها أهل التخريج والترجيح من كل مذهب[1] .

---

(١) انظر مقدمة كتاب مجموعة القوانين المصرية المختارة من الفقه الاسلامى لأستاذنا الشيخ السنهورى الجزء الخاص بشرح قانون الوقف ٤٨ لسنة ١٩٤٦ ص ٣٩ .

القسم الثالث
مناهج الأئمة بالنسبة للأحكام العقائدية والفقهية

يتكون هذا القسم من ثلاثة أبواب :

الباب الأول : المناهج بالنسبة للأحكام العقائدية

الباب الثانى : مناهج بعض الصحابة والتابعين لاستنباط الأحكام العملية

الباب الثالث: مناهج أئمة المذاهب الشائعة بالنسبة للأحكام العملية

تمهيد :

كان للخلاف بين المسلمين مظهران : أحدهما عملي كالذى وقع من الخارجين على عثمان ، ثم من الخارجين على على رضى الله عنهما ، وكان لهذا بعض الأثر فى الاختلافات الفقهية على ما بينا .

الخلاف الثانى : طابعة نظرى يتصل بالمسائل الاعتقادية والمسائل العملية . إذ الخلاف فيه لم يتجاوز الحد النظرى والاتجاه الفكرى ، ولم يكن الاختلاف النظرى ليصل فى حدته إلى أن يجعلوه عمليا ، وقد كان للخلاف العملى السياسى أثر بوجهٍ ما فى الخلاف الآخر . لأن طبيعة السياسة الإسلامية ذات صلة بأصول الدين بل تتجاوز ذلك إلى آراء فى الفروع الفقهية أحيانا .

فالخلافة لم يرد نص قاطع فيها ، وقد اختلف المسلمون بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم فى أمرها ، كما اختلفوا فيمن تكون فيهم الخلافة ، ثم تكلموا فى كثير من المسائل الغيبية كالقضاء والقدر وغير ذلك .

وقد نشأ عن اختلافاتهم هذه أن ظهرت بذور الفتنة ، ووجد بينهم من بذر بذور الشر مثل عبدالله بن سبأ اليهودى الذى تظاهر بالاسلام فى عهد عثمان بن عفان ، والذى أشاع بين الناس أن لكل بنى وصياً ، وأن وصًّى محمد هو على ، وأنه صاحب الحق فى الخلافة .

وفى ظل هذه الفتن نبت المذهب الشيعى ، كما نبت بعد ذلك مذهب الخوارج ، ولكل منهجه الفكرى الخاص العقائدى ، الذى كان له أثر بالتالى فى منهجهم الفقهى .

وكان لهؤلاء وهؤلاء آراء تقرب أحيانا من اتجاهات المذاهب الفقهية الصرفة الأخرى ، وتبعد عنها أحيانا سواء من ذلك ما يتعلق ببعض العقائد أم بالأحكام الفقهية . ومن أجل ذلك فاننا سنذيب فى بحثنا هذا المذاهب السياسية فى المذاهب العقائدية والفقهية لأننا بصدد بحث المناهج .

من أجل ذلك فاننا سنجعل هذا القسم من الأبواب المذكورة

الأول : المناهج بالنسبة للأحكام العقائدية

الثاني : مناهج بعض الصحابة والتابعين لاستنباط الأحكام العملية

الثالث : مناهج أئمة المذاهب الشائعة بالنسبة للأحكام العملية .

اباب الأول

مناهج فقهاء المسلمين بالنسبة للخلافة وبعض الأمور العقائدية

يتكون هذا الباب من فصلين :

الفصل الأول : المناهج بالنسبة للخلافة

الفصل الثانى : المناهج بالنسبة لبعض الأمور العقائدية

تمهيد :

اختلف المجتهدون فى نزعاتهم الاجتهادية على ما أشرنا ، لأن الحق كما يقول إفلاطون : لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطئوه فى كل وجوهه ، بل أصاب كل إنسان جهة ، وكثيرا ما يكون منشأ الاختلاف ومرجعه أن كلا من المختلفين لم يعرف وجهة نظر الآخر على وجهها الصحيح .

ولم يكن بين المسلمين الأولين جدل فى شأن من شئون العقائد ، أو كان الشأن فيهم ذلك لأنهم يستقون عقيدتهم من القرآن وقد آمنوا به وفهموه لأنه نزل بلغتهم ، ولذا فان جل استفساراتهم كانت ترجع إلى ما وراءه عمل ، ولم يُرو أن أحدا سأل عن الصفات الإلهية التى وردت فى القرآن ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فيه .

وقد حدث أن خرج النبى صلى الله عليه وسلم ذات يوم إلى أصحابه وهم يتراجعون فى القدر فغضب وقال : يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض ، وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ، ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضا ، ما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه فآمنوا به . وقد سبق الاشارة اليه .

وبعد عصر الرسول عليه السلام وقع بينهم جدل علمى غير أنه فى أول أمره لم يتجاوز الحد النظرى ومقارعة الدليل بالدليل ، وكانت الاتجاهات الفكرية متشعبة ، فقد دارت مناقشات حول مسائل ترجع إلى العقيدة ولا تتصل بالفقه اتصالا وثيقا أثارت فى مجتمعهم موجات فكرية متضاربة متناقضة ، أشرفت بهم على مهاوى سحيقة .

وكان أول ما وقع من ذلك الجدل حول الخلافة ، وكان ذلك أساسا فى الواقع لكثير من الخلافات التى ظهرت بعد ، ومن ذلك ما دار من جدل حول القضاء والقدر ، وحول مرتكب الكبيرة ، وحول الكسب الاختيارى وهل الإنسان مخير فى أفعاله أو مسير ، كما خاضوا أيضا فى صفات الله سبحانه وهل كلامه قديم أو حادث . ؟

والواقع أن نزعة النَّأْى بعيدا عن الغيبيات سادت طوال عصر الرسول وفترة بعده طالت فى المدينة والحجاز عنها فى البصرة والعراق وبعض البلاد التى دخلت فى الاسلام ، وخاصة أن منطقة العراق كانت منبع الفتنة ، أما فقهاء المدينة فكانوا يكرهون الكلام فيما ليس تحته عمل فقد روينا قبل عن مالك رضى الله عنه أنه قال : إياكم والبدع قيل : وما البدع ؟ قال : أهل الدين الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الأولون .

وقد كان بعض من دخل فى الاسلام من أهل الديانات السابقة تشغل أذهانهم بعض أفكار قديمة حول بعض أمور تتصل بأصول الدين ، وتتعلق بالعقيدة من صفات الله ، وأفعال الإنسان فى الحياة ، وقد كان منهم من لم يدخل الإيمان قلبه ، وقصد بهذا مجرد وجود القلاقل والانقسام ، كما كانت الدراسات الفلسفية القديمة التى وجدت لها منفذا إلى الفكر الاسلامى عاملا بارزا فى طرح هذه الموضوعات مما أوجد مذاهب فكرية مختلفة وكان لذلك أثره فى التفكير الدينى نفسه .

وإننا سنتكلم أولا على الاتجاهات المختلفة حول الخلافة فى فصل أول لما كان لذلك من أثر فى المنهج الفكرى لكل فريق . ثم تعقب بالمناهج بالنسبة لبعض الأمور العقائدية فى فصل آخر .

الفصل الأول
المناهج الإجتهادية بالنسبة للخلافة

المبحث الأول
فكرة الدولة فى الإسلام

الدولة والأركان التى يتحقق بها وجودها : -

يعرف رجال القانون الدستورى والدولى العام . الدولة بأنها جماعة من الناس تقيم على وجه الدوام فى إقليم معين ، وتقوم فيهم سلطة حاكمة تتولى تنظيم شئونهم وتدبير أمرهم فى الداخل والخارج [1]. فالأركان التى يتحقق بها وجود الدولة وقيامها هى :

١ - **شعب** ، وهو مجموعة الأفراد المقيمين على أرض الدولة والمتمتعين بجنسيتها . فالأجانب المسموح لهم بالإقامة العادية فى الدول لا يدخلون ضمن الشعب ولا يتساوون مع أفراده فى الحقوق والواجبات .

٢ - **إقليم** ، وهو الرقعة من الأرض التى يقيم عليها الشعب إقامة مستقرة دائمة ، ويستوى فى ذلك ما إذا كانت هذه الأرض متصلة ببعضها كما هو الكثير الغالب أو منفصلة كما فى جزر اندونيسيا والجزر اليابانية والبريطانية .

٣ - **سلطة حاكمة** ، ويطلق عليها السيادة تمثل الشخصية المعنوية لهذا الشعب ، فتتولى تنظيم الشئون فى الدولة وتنظيم صلاتها بالدول الأخرى .

فاذا ما استكملت الدولة هذه العناصر حق لها أن تختار النظام الذى يلائمها فى تدبير الشئون وإدارة الأعمال وفقا للنظام الذى يناسبها . فالدولة تنشأ أولا ثم يدور البحث فى تكييف ما يلائمها من نظم .

أما الدولة الاسلامية فانها تنشأ طبقا لمبادىء القانون الاسلامى ، وتقوم الحكومة فيها فى هدى من وحى هذه المبادىء ؛ فالنظام الحاكم للدولة الاسلامية ؛ والمبادىء التى يجب أن تسير عليها هذه الدولة أسبق وجودا منها فى الواقع .

وما الفهم الصحيح إلا أن الاسلام دين ودولة . إذ الاسلام يشير فى كثير من النصوص إلى ما لكل من الراعى والرعية من واجبات وحقوق ، كما جاءت النصوص

---

(١) راجع فى ذلك قصة الحضارة الجزء الأول من المجلد الأول .

بكثير من التشريعات التى تنظم العلاقات فى هذا المجتمع بين الأفراد ، وبينهم وبين السلطة الحاكمة وبين الدولة وغيرها فى السلم وفى الحرب وما يتعلق بذلك من معاهدات .

فكرة الهجرة وفكرة الدولة :

وفكرة الدولة ظاهرة بوضوح من فكرة الهجرة وما نشأ عنها [١] ، فلما آذت قريش الرسول والمسلمين فى مكة أيقن صلوات الله عليه أنه لن يتمكن من إظهار كلمة الاسلام وتبليغها للناس ومساندتها بالمنعة والقوة وهو بين ظهرانيهم . إذ الحق والحرية إنما يعيشان فى ظل القوة والنظام ، ونفاذ الأحكام لا يتأتى بدون سلطة ، وبقاء الجماعة وعزتها لا تكون بدون حكومة . ورد فى الحديث الصحيح « ما بعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه [٢] ، وفى هذا المعنى يقول عثمان بن عفان رضى الله عنه : إن الله ليزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن .

ومن هنا كان التلازم فى الاسلام بين الدعوة إلى الدين وقيام الدولة ، فوظيفة الدولة حماية نشر الدعوة والاشراف على تنفيذ الأحكام ، ولا يعنى هذا أن الدعوة تنشر تحت ظلال السيوف ، فما كانت حروب الاسلام إلا لرد عدوان الأعداء على العزّل القائمين بنشر الدعوة بالموعظة الحسنة حتى قال أحد علماء الغرب [٣] : إن الدعوة والاقناع هما الطابعان الرئيسيان لحركة الدعوة إلى الاسلام وليس القوة والعنف « ويقول آخر [٤] : إن القوة لم تكن عاملا فى انتشار القرآن ، بل انتشر

---

(١) يدل على ذلك ما جاء فى بيعة العقبة بمكة بين الرسول والأنصار من نصرتهم على أعدائه مهما يكن من الأمر ، ويقول جيب الانجليزى : إنه لم يحدث بالهجرة انقلاب فى تصور محمد لمهمته أو شعوره بها ، فمن الوجهة الشكلية ظهرت الحركة الإسلامية بصورة جديدة وأدت إلى إيجاد مجتمع قائم بذاته ومنظم على قواعد أساسية تحت قيادة رئيس واحد ، لكن هذا لم يكن إلا مجرد إظهار لما كان مضمرا . فقد كانت فكرة الرسول الثابتة عن هذا المجتمع الدينى الجديد الذى أقامه أنه ينظم تنظيما سياسيا . . . فالشىء الجديد الذى حدث بالمدينة هو أن الجماعة الاسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية .

(٢) رواه أحمد فى مسنده ج ٢ وروى البخارى عند الكلام عن الأنبياء « انتدب لها رجل ذو عزة ومنعة ويروى أحمد فى مسنده ج ٣ » وهو فى عز من قومه ومنعة فى بلده .

(٣) توماس أورونلد فى كتابه الدعوة إلى الإسلام .

(٤) جوستاف لوبون فى كتاب حضارة العرب .

بالدعوة وحدها ، وبالدعوة وحدها اعتنقت الشعوب التى قهرت العرب وغلبتهم -كالترك والمغول-دين الاسلام .

انتهى الرسول عليه السلام إلى تخير يثرب مهاجرا له ونواة لتكوين دولة الاسلام ، وبالهجرة إليها ، واستقراره وأصحابه فيها ، واتخاذها وطنا دائما وقد غلب على طابعها الاسلام بإسلام الكثيرين من أهلها . كان مبدأ الوجود الدولى للمسلمين ، وصار لهم بها وحدة لها شعارها الخاص ونظامها الخاص وهدفها الخاص وقيادتها الخاصة ، وصارت لهم معاهدات أمن وعدم اعتداء مع جيرانهم فكملت لهم عناصر الوجود الدولى .

فكرة الدولة فى الإسلام ملازمة للدعوة : -

ففكرة الدولة فى الاسلام لم تنشأ فى المدينة بعد أن وجد الرسول له فيها قوة ومنعة وإنما هى فكرة ملازمة للدعوة الاسلامية لازمة لحمايتها باعتبارها خاتم الأديان السماوية ، وأنها جاءت للناس كافة وفى كل العصور ، وقد عمل الرسول عليه السلام على تحقيقها بالهجرة إلى المكان الذى رأى أنه المناسب ليكون نواة لدولة الاسلام وتمتد منه إلى مختلف البقاع ، وما دام ذلك كذلك فان الدولة تحتاج إلى حاكم يمثلها ويقوم على تنفيذ حكم الله فيها إذ الواقع أن المبدأ الأساسي للنظرية السياسية فى الاسلام أن الأمر والتشريع لله خاصة لا يشاركه فيه أحد يقول الله تعالى[1] « إنِ الحكم إلا لله » ويقول[2] : « يقولون هل لنا من الأمر من شيء ؟ قل إن الأمر كله لله » ، ويقول :[3] « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » فهذه الآيات صريحة فى أن الحاكمية لله وحده وليس لأحد أن يأمر وينهى من غير أن يكون لـه سلطان من الله ، وأن التشريع لله يستمده المجتهدون مما جاء به الرسول من كتاب وسنة إذ الرسول لا ينطق عن الهوى[4].

---

(١) سورة الأنعام آية ٥٧ .

(٢) سورة آل عمران آية ١٥٤ .

(٣) سورة المائدة آية ٤٥ .

(٤) راجع تفصيل هذا في نظرية الاسلام السياسية معرب عن الاردية مطبوع سنة ١٣٧٠ لأبى على المودودى أمير الجماعة الإسلامية بباكستان ، وراجع البحث المنشور لنا عن هذا فى مجلة منبر الإسلام عدد صفر سنة ١٣٨٤ هـ .

الجدل حول فكرة الدولة فى الاسلام : —

وكون الإسلام دين ودولة كان محل جدل ومناقشة ظهرت فى آونة مختلفة وكان أقربها منذ قرابة نصف قرن حين خرج على الناس كتاب بعنوان الإسلام وأصول الحكم [1] اتجه فيه كاتبه إلى الفصل بين الدين والدولة ، وأن دعوة الإسلام قاصرة على الناحية الروحية ولم يعن بشأن السياسة والحكم ، ثم تبعه آخر منذ عشرين عاما فأخرج كتابا فى نفس الاتجاه بعنوان من هنا نبدأ [2]

ويتلخص هذا الرأى فى أن الرسول عليه السلام ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ، ولا دعوة للدولة ، وإن كانت الرسالة تستلزم للرسول نوعا من الزعامة فى قومه والسلطان عليهم . ولكن ذلك ليس فى شىء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم .

واستدل أصحاب هذا الرأى بقوله تعالى [3] : « وما أرسلناك عليهم وكيلا » وقوله [4] « وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا » وقوله [5] : « فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر » كما استدلوا بما جاء فى السنة من أن رجلا جاء إلى الرسول لبعض الأمور فأخذته رعدة شديدة فقال له الرسول عليه السلام [6] : هوّن عليك فإنى لست بملك ولا جبار ، وإنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة وقالوا : إنه لا يمكن أخذ العالم كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة ، وإذا كان الإسلام دينا ودولة . فَلِم لَمْ يعرف نظامه فى تعيين القضاة والولاة ، ولماذا لم يتحدث إلى رعيته فى نظام الملك وفى قواعد الشورى ، ولماذا ترك العلماء فى حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومى فى زمنه .

ويضيف أحد علماء الغرب إلى ذلك . أن التاريخ يدل على أن المؤسس الأول

---

(١) أصدره الشيخ على عبد الرازق وحوكم من أجله وسحبت منه شهادة العالمية .

(٢) الشيخ خالد محمد خالد الصحفى .

(٣) سورة الاسراء آية ٥٤ .

(٤) سورة الفرقان آية ٥٦ .

(٥) سورة الغاشية آية ٢١ .

(٦) رواه ابن ماجه فى باب الأطعمه روى مسلم عن عائشة « إن الله لم يبعثنى معنتا ولا متعنتا ولكن بعثنى معلما ميسراً » انظر الجامع الصغير ج ١ ص ٣٩٦ .

للدولة الإسلامية هو أبو بكر الصديق ، ويضيف صاحب كتاب « من هنا نبدأ » أن الدولة لها نظم تخضع لعوامل التطور والتبدل الدائم ، بينما الدين عبارة عن حقائق خالدة لا تتغير وهذا فضلا عن فشل الحكومات الدينية وأنها كانت مجاذفة بالدين ذاته تعرّض نَقاوته للكدر ، وسلامته للخطر .

وقد سبق لنا أن عرضنا هذه الشبه ، وقمنا بالرد عليها[1] كما رد عليها من قبلنا كثير من فطاحل العلماء . وقلنا : إن الآيات القرآنية التى استدلوا بها آيات مكية ، بينما أن ظهور فكرة الدولة جاءت نتيجة الهجرة إلى المدينة ، وقد كانت مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم فى مكة مجرد البلاغ والإنذار حتى يُعد النفوس إلى تقبل الأحكام التكليفية بعد صقلهم بطابع الإيمان ، وحتى يألفوا الطاعة والانقياد على سنة التشريع الإسلامى فى التدرج الذى هو أساس من أسس ذلك التشريع . على أن القصد أن الرسول ليس مسيطرا ولا وكيلا على الذين أبوا دعوته من المشركين إذ لا إكراه فى الدين إنما ولايته على من آمن به ودخل فى دعوته .

وأما حديث « لست بملك ولا جبار » فإنه واضح من السياق الرغبة فى تهدئة الرجل وإزالة الخوف عنه ، وأنه ليس كالملوك والجبابرة الذين يخشى سطوتهم ، وأما قولهم : لا يمكن أخذ العالم بحكومة واحدة . فيرد عليه بأنه لم يقل أحد بذلك فأحكام الشريعة فى غير العقائد والعبادات جاءت مجملة لأنها تتأثر باختلاف الزمان والمكان ، على أن خضوع العالم لحكومة واحدة عالمية لا يتعارض بتاتا مع أن يكون لكل شعب من الأنظمة السياسية والاجتماعية ما يتلائم مع ظروفه الخاصة[2]. وأما دعوى أنه لم يعرف نظامه فى تعيين القضاة والولاة فغير صحيح وقد ذكرنا ما يرد على ذلك أبلغ رد فى كتابنا القضاء فى

---

(١) فى كتابنا الاباحة عند الأصوليين والفقهاء المنشور بمجلة القانون والاقتصاد خلال سنة ١٩٦١ ، ١٩٦٢ والمطبوع بعد ذلك فى كتاب بهذا العنوان وذلك فى صفحة ٣١٨/٣١٩ من الطبعة الثانية سنة ١٩٦٥ .

(٢) أنظر مجلة القانون والاقتصاد العدد الرابع من السنة الرابعة والثلاثين ، وفى مجلة الحقوق العدد الأول سنة ١٩٦٢ أنظر بحثا للدكتور عبد الحميد متولى بعنوان مصادر الأحكام الدستورية فى الشريعة الإسلامية .

الإسلام[1] .

والحكمة فى عدم تعيين الرسول من يخلفه ، إنما ترجع إلى رغبته فى إفهام المسلمين بأن أمر اختيار الخليفة موكول إليهم ، أما القول بأن الدولة لم تتكون إلا فى بداية عهد أبى بكر فباطل وفيه إنكار واضح سافر للحقائق التاريخية فالرسول صلى الله عليه وسلم اتخذ بعد الهجرة المدينة وطنا إسلاميا وأعد من أتباعه جيشا تحت قيادته ، وحكم فى القضايا ، وجمع الزكاة وغيرها مما يتعلق بالجباية وعين الولاة والقضاة ونفذ الأحكام القضائية وأبرم المعاهدات ، وهكذا فقد كانت كل معالم الدولة موجودة بالقدر الذى كانت تتطلبه الدولة المبتدئة فى حدودها الضيقة .

والقول بأن نظم الدولة تخضع لعوامل التطور والتبدل . يرد عليه بأنه لهذا لم تتعرض لها النصوص التشريعية إلا بوضع الإطار العام والقواعد الرئيسية حتى يكون المجتهدون وولاة الأمر فى سعة من تطبيق النظم التى تساير مصالح الناس دون اصطدام بنص .

والقول بإخفاق الحكومات الدينية هو فى الواقع الذى يكشف أساس هذا الرأى ويدل على الباعث عليه من أنه نزعة التقليد للغرب واحتضان الأفكار الأجنبية المغرضة ، ولقد سبق أن تكشف هذه البواعث الزعيم المصلح الكبير محمد اقبال . فقال : « إن هذه النزعة إنما كانت إحدى ظواهر نزعة التقليد للغرب المسيحى[2] » .

والواقع أن الغربيين يذكرون ما عرف من تلك المساوئ التى نجمت عن تدخل رجال الدين المسيحى فى الغرب فى شئون الحكم ، فأخذ عنهم هؤلاء ذلك واعتبروه دليلا على أن الإسلام ليس بنظام سياسي ، وفاتهم أن المسيحية تقوم أولا على مبدأ الفصل بين الدين والدولة ، كما صرحت النصوص عندهم بذلك ، أما الإسلام فانه لم يفصل بين الدين والدنيا ، وجاءت أحكامه شاملة لشئون الدنيا ، ومنها مشروعية الجهاد والقصاص إلى غير ذلك .

---

(١) القضاء فى الإسلام للمؤلف نشر « دار النهضة العربية سنة ١٩٦٥ .

(٢) راجع للدكتور محمد البهى « الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » .

وبعد ذلك العرض وهذه المناقشة . فاننا نشير بالاجمال إلى دليل جمهرة المسلمين من عصر الرسول حتى الآن على أن الإسلام جاء بالدين والدولة . فمنها قوله تعالى[1] : « أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما . . . » وقوله[2] : « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » وقوله[3] : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحَكِّمُوكَ فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » .

كما أن آياته تحث على الأخذ بأمور الدنيا يقول الله سبحانه[4] : « ولا تنس نصيبك من الدنيا . . . » وأنه جاء بالكثير من الأحكام القانونية لتنظيم شئون الحياة من أحكام مدنية وجنائية ودولية ودستورية ، وما يتعلق بالأسرة ، وفضلا عن ذلك كله فان الرسول عليه السلام كان حاكما ، كما كان رسولا ، وحكم فعلا وأقام نوابا عنه .

وأخيرا فان كثيرا من الباحثين الغربيين انتهت بهم بحوثهم إلى أن الإسلام دين ودولة بكل ما تحتمله كلمة دولة من معنى ومدلول . وقد اعترف بهذه الحقيقة كثير من المستشرقين[5] فيقول الدكتور « فتزا جرالده » ليس الإسلام دينا فحسب ولكنه نظام سياسى أيضا ، وعلى الرغم من أنه قد ظهر فى العهد الأخير أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين ، فان صرح التفكير الإسلامى كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر » .

ويقول الدكتور : « شاخت » : إن الإسلام يعنى أكثر من دين ، إنه يمثل أيضا نظريات قانونية وسياسية ، وجملة القول بأنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معا .

---

(١) سورة المائدة آية ٥٠ .

(٢) سورة النساء آية ١٠٥ .

(٣) سورة النساء آية ٦٥ .

(٤) سورة القصص آية ٧٧ .

(٥) النظريات السياسية الاسلامية للدكتور ضياء الدين الريس ص ١٥/١٤ سنة ١٩٥٢ . وأنظر مذكرات نظم الحكم فى الاسلام للدكتور محمد يوسف موسى .

ويقول الأستاذ «جب» : صار واضحا أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية ، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين فى الحكم وله قوانينه وأنظمته الخاصة .

نعم إن النصوص الإسلامية لم تذكر تفصيلا النظم والقوانين التى تتطلبها الدولة وإنما عرضت لها إجمالا فى قواعد رئيسية وما ذلك إلا لأنه تشريع لكل زمان ومكان ويساير مصالح الناس ويتسع لتنظيم مجتمع متطور ، وحتى لايشق على المجتهدين من الأمة الإسلامية من استنباط الأحكام والنظم فى نطاق تلك الخطوط الدستورية العريضة ، وإنما يستطيعون أن يتحركوا فى دائرتها بما يعود على مجتمعهم بالنفع ويتفق مع تطور المجتمع .

فهذه آية المداينة [1] : «يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين . . . » تضع أساسا عريضا فى تنظيم المعاملات المدنية والتجارية وكذلك غيرها من الآيات ونصوص السنة تضع الأسس لتنظيم سائر المعاملات من البيع والرهن والسلم والقرض والغصب والضمان والشفعة والإجارة والإعارة والإيداع والصلح .

وهناك غيرها من الآيات والأحاديث نظمت تكوين الأسرة والعلاقات بين أفرادها فى الحياة وبعد الممات من الخطبة والزواج وآثاره والفرقة وآثارها وحقوق الأولاد والأقارب ، والولاية بنوعيها والميراث والوصية . وهناك نصوص تحكم نظام التقاضى ، ونصوص تتعلق بالجريمة والعقوبة ، ونصوص خاصة بالحرب والجهاد وعلاقات الدولة الإسلامية بغيرها فى السلم والحرب والصلح وإبرام المعاهدات ، ونصوص تشير إلى النظام المالى وجباية الضرائب والصدقات وأبواب إنفاقها [2] .

فالجانب الروحى فى هذه القوانين هو التكليف من الشارع والخضوع والامتثال من المكلفين ، وهذا هو العنصر الدينى فيها أما الجانب المادى فهو تنظيم أمور الناس ورعاية أحوالهم بالأحكام الاسلامية من جانب الشارع والانتفاع العملى وتحقق المصالح من جانب الأمة ، وقد امتزج الأمران وصعب

(١) سورة البقرة آية ٢٨٢ .

(٢) انظر مذكرات الشيخ أحمد هريدى فى نظم الحكم فى الاسلام . وقد ألقيت فى هذا الموضوع محاضرة عامة بمدينة الخرطوم بجمهورية السودان فى أغسطس سنة ١٩٧٢ وأعددت خلاصتها للنشر بمجلة الوعى الإسلامى .

التفريق فى أحكام الإسلام بين ما هو دين وما هو دنيا .

وفى هذا المعنى يقول الشاطبى فى كتابه الموافقات : إن كل حكم شرعى لا يخلو عن حق الله وهو جهة التعبد . . . . كما لا يخلوا عن حق العبد لأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد . فالحقان متلازمان .

ويعقب على ذلك أستاذنا الشيخ السنهورى بقوله : « فالشاطبى يرى أن حق الله عبادته بامتثال أوامره واجتناب نواهيه فهو مراعى فيه جانبه سبحانه وتعالى . لأن الملحوظ فيه جهة التعبد . ويرده أن التعبد موجود فى كل حكم سواء أكان معقول المعنى أم غير معقوله . ويخالف من يرون أن التعبد ما لا يقبل معناه على الخصوص كما يرى أن حق العبد ما روعيت فيه مصلحة دنيوية كانت أو أخروية وسواء كانت المصلحة نفعا عاما أم خاصا . كما يرى أن الحقين مجتمعان دائما »[1].

ومن مجموع ما عرضنا نستطيع القول بأن الأحكام الشرعية الإسلامية تقوم على المعنى التعبدى الروحى وعلى المعنى القانونى النافع للانسانية . . . »

المبحث الثانى

الخلافة ومناهج المجتهدين فيها

المطلب الأول

الخلافة وموقف أهل السنة منها

كان **الرسول** عليه الصلاة والسلام **رئيس الدولة** يدين له الجميع فيها بالولاء ، وكان سلطانه على المجتمع الإسلامى روحيا فقد عمل على تهذيب النفوس وتقويم الخلق وإيقاظ الضمائر كما كان سلطانا ماديا أيضا إذ أدار شؤون الدولة من تنفيذ الأحكام والضرب على أيدى العصاة والخارجين ، واستخلاص الحقوق لأصحابها وإعلان الحروب وإجراء المعاهدات .

وأقام حكومة تحت سلطانه واعتمد فى المشورة على صفوة صحابته وتخير لذلك سبعة من المهاجرين وسبعة من الأنصار ، وكان له كتّاب كل منهم يتخصص

(١) كناية المتخصصين ص ٢٨ مطبوع سنة ١٩٣٥ مطبعة الشرق .

لناحية فبعضهم للمعاهدات وآخر للمداينات والمعاملات ، وآخر للأموال والصدقات ، وكان له ولاة ونواب ، ونظم الشئون المالية والاقتصادية وشئون الحرب والدفاع ، وقضى بين الناس فى الخصومات وأناب عنه غيره فى القضاء ، وعين العمال والسعاة والجباة يجمعون المال بالطرق التى حددها لهم ، ثم يقوم بصرف هذه الأموال فى المصارف التى حددها القرآن[(١)] وقد بينا قبل أنه مصدر السلطة التشريعية بما يوحى إليه من ربه .

وماذا من شأن هذا المجتمع بعد وفاة الرسول ، وهل لا بد من خليفة للرسول عليه السلام يقوم على رعاية شئون الدولة ؟ نعم فقد حدث أن اجتمعت فرق من المسلمين للنظر فيمن يخلف الرسول .

وكان مما قاله أبو بكر : إنه لا بد لهذا الدين ممن يقوم به ، وأن الله قد بعث نبيه بالهدى ودين الحق فكنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاما ونحن عشيرته وأقاربه . . . فنحن الأمراء وأنتم – الأنصار – الوزراء » .

وقال واحد من الأنصار : منا أمير ومنكم أمير . وقام خلاف وأراد الله جلت قدرته حسمه وأن تتم البيعة لأبى بكر فاختاروه خليفة قياسا على استخلاف الرسول له فى الصلاة بالناس لما اشتد به المرض . وقالوا : رضيه النبى إماما لنا فى أمور الدين أفلا نرضاه نحن إماما لنا فى أمور الدنيا .

ومن الواضح أن أبا بكر خلف الرسول فى السلطان المادى فقط يسوس المسلمين ويدير شئونهم مستندا إلى أحكام الشريعة ، أما السلطان الروحى فان الإسلام لم يجعل لأحد سلطة روحية على أحد ، يقول الامام محمد عبده[(٢)] : « ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر . . . » .

والكلام على الخلافة قد يذكرنا بالخلافة الرشيدة البعيدة التى تمثل فيها

---

(١) مذكرات نظم الحكم فى الاسلام للشيخ أحمد هريدى من ص ٥٤/٦٠ ، وأنظر الخلافة والامامة دراسة مقارنة للحكم والحكومة فى الاسلام للاستاذ عبد الكريم الخطيب الطبعة الأولى سنة ١٩٦٣ من ص ١٦٩/١٩٢ .

(٢) الاسلام والنصرانية ص ٦١ مكتبة ومطبعة صبيح سنة ١٩٥٤ .

المسلمون سمو المبادئ التى جاء بها الاسلام ،كما ترفع لأنظار المسلمين مثلا رائعة من العظمة والمجد . . . وقد تذكرنا أيضا بالخلافة العثمانية القريبة المتسلطة الجاهلة التى مزقت وحدة الأمة ، وإذا فرح المسلمون لزوال هذه الخلافة الجاهلة المتسلطة فان نفوسهم تَتَشَمَّم ريح الخلافة الرشيدة [1].

لكن الذى يعنينا هنا التصدى لبحثه هو المناهج الاجتهادية فيها من ناحية وجوب إقامة الخليفة وعدم وجوبه ، وهل يجب ذلك بالشرع أم بالعقل ، وطبيعة هذه الخلافة . فنعرض عن غيره فى هذا البحث .

الخلافة وحكمها : –

يراد بالخلافة الرياسة العليا فى الدولة الإسلامية ، ويسمى الخليفة إماما تشبيها لها بامامة الصلاة ، وقد اهتم الصحابة باقامة الخليفة حتى قدموه على أهم الواجبات وبدءوا به قبل دفن الرسول . وجمهور الفقهاء على أن ذلك فرض من فروض الدين .

يقول أبو يعلى : نصبة الامام واجبة . وقد قال أحمد : الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس . وطريق وجوبها السمع لا العقل . وهى فرض كفاية مخاطب بها أهل الاجتهاد حتى يختاروا . ومن يوجد فيهم شرائط الامامة حتى ينتصب أحدهم للامامة [2].

ويقول الماوردى [3] : الامامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعقدها لمن يقوم بها واجب بالاجماع وان شذ عنهم الأصم – أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان – وقالت طائفة وجبت بالعقل لما فى طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم وقالت طائفة بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الامام يقوم بأمور شرعية قد كان يجوز فى العقل ألاَّ يرد التعبد بها فلم يكن العقل مجوزا لها . . . ولكن جاء الشرع بتفويض الأمر إلى وليه فى الدين ، ففرض علينا إطاعة أولى الأمر فينا .

---

(١) الخلافة والأمامة لعبد الكريم الخطيب ص ١٢/٧ .

(٢) الأحكام السلطانية للقاضى أبى يعلى محمد بن الحسن الفراء الحنبلى الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ .

(٣) الأحكام السلطانية ص ٣ .

وقال ابن حزم[1] : اتفق جميع أهل السنة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم حكم الله ويسوسهم بحكم الشريعة التى جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم . ما عدا النجدات من الخوارج فانهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة ، إنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم . . . وقول هذه الفرقة ساقط . . . فالقرآن والسنة قد وردا بإيجاب الإمام .

ويقول ابن تيميه[2] : إن ولاية الناس من أعظم واجبات الدين ولا قيام للدين إلا بها ، فان بنى آدام لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع ولا بد لهم عند اجتماعهم من رأس حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو داود عن أبى سعيد الخدرى : « إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمّروا عليهم أحدهم » وكذلك فقد روى عبد الله بن عمرو ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمَّروا عليهم أحدهم[3] » . لأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وامارة وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الشرع . ولهذا ورد فى الحديث (أن السلطان ظل الله فى الأرض[4] . ثم يقول : فالواجب اتخاذ الأمارة دنيا وقربة . . .) .

ويقول صاحب المسامرة[5] : إن نصب الإمام واجب على الأمة عندنا مطلقا سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة ، لأنه قد تواتر إجماع المسلمين فى الصدر الأول عليه حتى جعلوه أهم الواجبات ، وبدءوا به قبل دفن الرسول .

---

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ٨٧ .

(٢) السياسة الشرعية لابن تيمية ص ٦٠/٧٧ .

(٣) انظر نيل الأوطار ج ٨ ص ٢٦٥ وقد روى الحديث الأخير أحمد أما الثانى فرواه ابن ماجه والضياء المقدس عن أبى هريرة وعن أبى سعيد الخدرى . قال العزيزى : حديث حسن . الجامع الصغير ج ١ ص ١٢٢ .

(٤) روى البيهقى عن أنس أن الرسول قال : إذا مررت ببلدة ليس فيها سلطان فلا تدخلها إنما السلطان ظل الله ورمحه فى الأرض . وقال العزيزى الحديث حسن لغيره . وعلق العلقمى فقال : استوعب الحديث بهاتين الكلمتين نوعى ما على الوالى للرعية . أحدها . الانتصار من الظالم والاعانة والثانى ارهاب العدو ليرتدع . انظر الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ١ ص ١٨٠ .

(٥) المسايرة للكمال بن الهمام وشرحها ج ٢ ص ١٤١ .

وينقل ابن تيمية أيضا عن الامام على بن أبى طالب أنه قال : لا بد للناس من إمارة برة كانت أو فاجرة فقيل يا أمير المؤمنين : هذه البرة قد عرفناها . فما بال الفاجرة ؟ فقال : يقام بها الحدود ، وتأمن بها السبل ، ويجاهد بها العدو ، ويقسم بها الفيء .

ويقول العالم الاجتماعى ابن خلدون[1] : إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه فى الشرع باجماع الصحابة والتابعين ، ولم تترك الناس فوضى فى عصر من العصور ، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام . وقد قيل إنه واجب بالفعل لضرورة الاجتماع للبشر ، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض ، فما لم يكن الوازع لأفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم مع أن حفظ النوع من المقاصد الضرورية للشرع .

ثم بين أن نفرا من الخوارج وغيرهم على أن اقامة الامام غير واجبة ، وإنما الواجب هو إمضاء أحكام الشرع ، فاذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ حكم الله لم يحتج الناس إلى إقامة إمام عليهم .

ويقول كمال الدين بن أبى شريف : إن نصب الإمام واجب على الأمة عندنا مطلقا سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة لأنه قد تواتر إجماع المسلمين فى الصدر الأول عليه ، وقد اهتم المسلمون بمسألة الامامة حتى صاروا يرددونها فى كتب العقائد التى هى خاصة بأصول الدين وأسسه[2].

فجمهور فقهاء المسلمين كما يتضح مما نقلنا يرون وجوب إقامة ولى أمر للمسلمين ، وأنه واجب على الأمة ، وأن الوجوب يثبت بطريق الشرع ودليله لا بطريق العقل .

وأن بعض المعتزلة وبعض الزيدية يرون أن نصب الخليفة واجب على الأمة لكن الوجوب عليها جاء عن طريق العقل لا الشرع . لأن الاجتماع ضرورى للبشر ، ومن لوازم الاجتماع الاختلاف والتنازع . فما لم يوجد حاكم أدى اختلافهم إلى الهرج والفوضى ، وخلاف هؤلاء هين يسير إذ لا مانع من أن يوجب العقل

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٩ .

(٢) العقائد النفسية للنسفى ، والمسايرة للكمال وشرحها ، والجوهرة وشرحها .

إقامة الإمام ، ويجيء الشرع مؤيدا لمقتضى العقل .

كما أن بعض الخوارج وهم النجدات أصحاب نجدة بن عامر الحرورى ، والأصم من المعتزلة ، اتجهوا إلى أن الخلافة ليست بواجبة بأى وجه ، وإنما الواجب هو امضاء حكم الشرع وتنفيذ ما أراده الله ، وقد يتم ذلك بتوافق أفراد الأمة فيما بينهم على إقامة العدل وتنفيذ أحكام الشرع من غير حاجة إلى حاكم وسلطان ، وهذا فى الواقع أمر لا يتفق مع طبيعة البشر بحال ، ودلت التجارب على بطلانه .

أما الشيعة الإمامية فانهم يرون وجوب نصب الإمام[1] . لكنه واجب على الله سبحانه لا على الأمة إذ الإمامة أصل من أصول الدين ، واستمرار للنبوة ، ولذا فان الامامة عندهم يوصى بها على ما سنبينه فى المطلب الثانى .

ويرى الجاحظ الكعبى : أن نصب الإمام واجب على الأمة ، وأن الوجوب بطريق الشرع والعقل معا ، لأن العقل يقتضى نصب إمام لحماية الناس وإقامة العدل فيهم ، والشرع حين أوجب نصب الإمام جاء مؤيدا لمقتضى العقـل .

ويستدل الجمهور على ما اتجهوا إليه من أنه يجب على الأمة وجوبا شرعيا إقامة خليفة بما حدث من إجماع الصحابة على ذلك بعد جدل وبحث ومحاجة . فتروى كتب السيرة أنه عقب وفاة الرسول خطب أبو بكر فى الناس فقال : ألا إن محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به . ويسمع الناس هذه الدعوة ويتناقلونها فى الحال « لا بد لهذا الدين مَن يقوم به وينفذ أحكامه ، ولا بد للمسلمين مَن يرعى شئونهم ، ويبادرون إلى الاستجابة إليها وتنفيذها فيأخذ الأنصار طريقهم إلى سقيفة بنى ساعده ويلحق بهم المهاجرون ، ويجتمع نفر مع على بن أبى طالب فى بيت فاطمة . وتدور مناقشات ويحتدم الخلاف وينتهى الأمر إلى مبايعة أبى بكر .

ويحسن بنا هنا أن نشير إلى وجهة كل فريق فيما كان يرى لنتبين منهجه الفكرى

(١) راجع لنا فى المراد بأولى الأمر « الاباحة عند الأصوليين والفقهاء . موضوع سلطة ولى الأمر على الأحكام الشرعية من ٣١٩/٣٢٣ والمراجع التي أشرنا اليها .

في هذه المسألة التى كان الخلاف حولها محتدما والذى يقول عنه الشهرستانى : أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة [1]. ولأول مرة فى تاريخ المسلمين يواجه المسلمون مثل هذا .

اختيار خليفة إثر وفاة الرسول : -

حدث ابن اسحق [2] أنه لما قبض الرسول ، انحاز هذا الحى من الأنصار إلى سعد بن عبادة فى سقيفة بنى ساعدة ، وبقى على بن أبى طالب ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله فى بيت فاطمة ، وانحاز بقية المهاجرين إلى أبى بكر ، وانحاز معهم أسيد بن خضير من بنى عبد الأشهل . فأتى آت إلى أبى بكر وعمر وقال : إن كان لكم بأمر الناس حاجة فأدركوا الناس قبل أن يتفاقم أمرهم ورسول الله لم يفرغ من أمره . أغلق دونه الباب أهله ، فلحق المهاجرون باخوانهم الأنصار .

فقال قائل من الأنصار - وقد فهموا أنهم أحق بأن تكون الخلافة فيهم لأنهم الذين ناصروا الرسول وآووه ، ولأن مدينتهم التى هاجر إليها الرسول كانت مركز الدعوة الاسلامية وأساسا لأرض هذه الدولة - نحن أنصار الله وكتيبة الاسلام ، وأنتم يا معشر المهاجرين رهط وقد دَفَّت دافة منكم - أى دبت فى خفاء - تريد أن تختزلونا - أى تقطعوننا - من أصلنا . . . ؟!

فقال أبو بكر - وكان يتكلم بلسان المهاجرين - وقد فهموا أنهم أحق بالخلافة لأن معظمهم من قريش التى لها المكانة الأولى بين العرب ، ولأنهم أهل بيت النبى - بعد أن حمد الله وأثنى عليه :

بعث الله نبينا بالهدى ودين الحق ، فدعا إلى الإسلام ، فأخذ الله بقلوبنا ونواصينا إلى ما دعا إليه فكنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاما ، ونحن عشيرته وأقاربه وذوو رحمه ، ونحن أهل الخلافة وأوسط الناس أنسابا فى العرب ، ولدتنا العرب كلها . فليس فى العرب قبيلة إلا لقريش فيها ولادة . . . فالناس لقريش تبع . أسلمنا قبلكم ، وقُدِّمنا فى الكتاب عليكم « والسابقون

(1) الملل والنحل جـ ١ ص ٣٠ .

(2) راجع السيرة لابن هشام جـ ٣ ص ٤١٨ ، والامامة والسياسة لابن قتيبة صفحة ١٣/٤ فما بعدها .

الأولون من المهاجرين والأنصار » فنحن الأمراء وأنتم الوزراء .

وأنتم يا معشر الأنصار إخواننا فى كتاب الله وشركاؤنا فى دين الله ، وأحب الناس إلينا ، وأنتم الذين آووا ونصروا ، وأنتم أحق الناس بالرضا بقضاء الله والتسليم لفضيلة إخوانكم من المهاجرين ، وأحق الناس ألا تحسدوهم على خير آتاهم الله إياه .

وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم ثم أخذ بيد عمر ، وأبى عبيدة بن الجراح .

فقال أحد الأنصار : والله ما نحسدكم على خير ساقه الله إليكم ، وما أحد من خلق الله أحب إلينا ولا أعز علينا ولا أرضى عندنا منكم . ونحن نشفق مما بعد اليوم ، فلو جعلتم اليوم رجلا منكم فإذا هلك اخترنا رجلا من الأنصار فجعلناه مكانه أبدا ، كان ذلك أجدر ...

« ولما حدث جدال عنيف بعد هذا . قال بشير بن سعد الأنصارى : يا معشر الأنصار أما والله لئن كنا أولى الفضيلة فى جهاد المشركين والسابقة فى الدين ما أردنا – إن شاء الله – غير رضا ربنا وطاعة نبينا والكرامة لأنفسنا ، وما ينبغى أن نستطيل بذلك على الناس ، ولا نبْغى به عرضا من الدنيا فان الله تعالى ولى النعمة والمنة علينا بذلك ... ثم إن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من قريش ، وقومه أحق بميراثه وتولى سلطانه ... »

وانتهى اجتماعهم على مبايعة أبى بكر لأنه أول من دخل فى الاسلام من الرجال ، ولأنه رفيق النبى فى الغار وصاحبه فى الهجرة ، ولأن الرسول أنابه عنه ليصلى بالناس عندما اشتد به المرض .

اذاً لقد أجمع المسلمون على ضرورة إقامة خليفة يقوم بأمر الدين ويرعى شئون المسلمين . ولم يخالف واحد من الصحابة فى ضرورة ذلك ، وإن ما حدث من خلاف وراء هذا ممن يكون الخليفة أمن المهاجرين أم من الأنصار ، ومن الذى يختار من أى الفريقين فانه شىء آخر غير ضرورة إقامة الخليفة . وقد كان الصحابة يومئذ بالمدينة لم يتفرقوا بعد ، ومع هذا فقد علم المسلمون جميعا بما دعى إليه أبو بكر ويأمر بالإستجابة إلى دعوته ولم يقل أحد إن الخلافة لا ضرورة لها ، ولا أن الدين لا يتطلبها .

كما يستدلون بما جاء فى الكتاب والسنة من نصوص ، فمن الكتاب قول الله تعالى[1] : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله ... » .

وقد نقل المفسرون عن أبى هريرة أنه قال : إنهم الأمراء والولاة ، وقيل إنها رواية عن ابن عباس ، ويتأيد ذلك بما رواه على عن النبى صلى الله عليه وسلم « على الامام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدى الأمانة فان فعل فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا[2] » .

كما يتأيد بحديث الصحيحين من أن النبى بالغ فى الترغيب فى طاعة الأمراء فقال : من أطاعنى فقد أطاع الله ، ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى[3] » ، وبحديث البخارى عن أنس أن رسول الله قال : اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله ، وعن أم الحصين الأحمسية فيما رواه الجماعة إلا البخارى وأبا داود . أنها سمعت الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : اسمعوا وأطيعوا وإن أمّر عليكم عبد حبشى ما أقام فيكم كتاب الله عز وجل[4]

كما استدلوا من السنة أيضا بما رواه الشيخان وأحمد وأبو داود والترمذى عن ابن عمر أن الرسول قال : كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته . فالامام الذى على الناس راع وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته ، وغيره[5] مما ورد فى الصحاح وهى وإن لم تكن نصا فى وجوب الخلافة على الأمة فان فيها ما يساعد مع الأدلة الأخرى على الجزم بذلك .

كما يستدلون من ناحية العقل بأن ترك الناس فوضى يغتال القوى حق الضعيف ضرر واجب الازالة ، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب

---

(١) سورة النساء آية ٥٩ .

(٢) أنظر فى هذا البخارى فى الأحكام والمناقب ومسلم فى باب الامارة والحج والترمذى فى الفتن وابن ماجه فى الجهاد .

(٣) رواه البخارى ومسلم .

(٤) أنظر الجامع الصغير ج ١ ص ٢١٩ . وأنظر نيل الأوطار حـ ٨ ص ٢٧٤ .

(٥) وروى النسائى وابن حبان عن أنس « أن الله سائل كل راع عما استرعاه احفظ ذلك أم ضيعه حتى يسأل الرجل عن أهل بيته . . . الجامع الصغير ج ٣ ص ٩٠ ، ج ١ ص ٣٨٣ .

ما دام مقدورا فعله [1].

ينتج من هذا أن الخلافة نظام دينى يجب على المسلمين مراعاته ، وما دام الاسلام ديناً ودولة لزم أن تتلون الخلافة فى المجتمع بلون الدين ، وأن يسير الخليفة فى سياسة المجتمع على هدى من أحكام الدين ، وليس صحيحا –كما يقرر الفيلسوف المسلم محمد اقبال أن يقال : « إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد . فالإسلام حقيقة مفردة لا تقبل التحليل ، وهو يبدو فى صورة أو أخرى بحسب اختلاف النظر إليه .

طريق اختيار الخليفة :–

بعد ما تقدم ينبغى أن نشير إلى أن جمهور المسلمين – أهل السنة – على أن الخلافة تتم عن طريق البيعة من أولى الحل والعقد أى تكون بالاختيار دون النص والتعيين جاء فى المنتقى[2] « ومذهب أهل السنة أن الامامة تنعقد عندهم بموافقة أهل الشوكة الذين يحصل بهم مقصود الامامة . . . ثم يقول : فالصديق مستحق للامامة باجماعهم عليه ، وأنه صار اماما بمبايعة أهل القدرة » .

وخلافة عمر كذلك لم تتم بعهد أبى بكر وإنما بمبايعة الناس له ، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر فى عمر لم يصر إماما ، ولو قدر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة وامتنع سائر الصحابة لم يصر إماما بذلك .

والتحقيق أن النبى لم يستخلف وإنما دل المسلمين وأرشدهم إليه . فمصدر سلطة الإمام مبايعة الجمهور له ورضاهم به ، فالأمة هى الحافظة للشرع [3]. – أى أنها مصدر السلطات – وهو بهذا يرد على الحلى الشيعى الذى يقول –كما سيأتى – إنه لا بد من إمام معصوم بعد انقطاع الوحى ليحفظ الشرع [4] .

ثم ينتقل الباجى صاحب المنتقى إلى بيان أن الامام منفذ لحكم الله وليس

---

(١) راجع « الاباحة عند الأصوليين والفقهاء » فقد عقدنا مبحثا خاصا بولاة الأمر وسلطانهم على الأحكام الشرعية . من ٣١٩/٣٢٣ والمراجع التى أشرنا إليها .

(٢) ص ٤٥٨ ، ٤٥٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٤١٥ .

(٤) راجع لنا الاباحة عند الأصوليين والفقهاء .

مشرعا فيقول[1] : الأحكام كلها تلقتها الأمة عن نبيها لا تحتاج فيها إلى الامام ، وإنما الامام منفذ لما شرعه الرسول ، والقصد من التنفيذ فى عرف عصرهم ما يشمل ما يسمى فى عصرنا تشريعا من دائرة الكتاب والسنة والقواعد العامة[2] .

ويقول أبو يعلى : والأمامة تنعقد من وجهين أحدهما باختيار أهل الحل والعقد . الثانى : بعهد الامام من قبل . فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد . وروى عن أحمد أنها تثبت بالقهر والغلبة ولا تفتقر إلى العقد فقال فى رواية عبدوس بن مالك العطار : ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما براً كان أو فاجراً[3] .

ويقول الأشعرى : ودليل الجمهور - أهل السنة - أن النص على الامام لو كان واجبا على الرسول عليه السلام لبينه على وجه تعلمه الأمة علما ظاهرا لا يختلفون فيه ، لأن فرض الامامة يعم الكافة معرفته كمعرفة القبلة وأعداد الركعات . ولو وجد النص لنقلته الأمة بالتواتر ، ولعلموا صحته بالضرورة ، كما اضطروا إلى علم ما تواتر الخبر فيه ، فلما كنا مع كثرة عددنا وزيادتنا على جميع فرق المدعين للنص غير مضطرين إلى العلم بذلك ، علمنا أن النص على واحد بعينه للامامة لم يتواتر النقل فيه وإنما روى فيه أخبار آحاد من جهة الروافض . . . وبإزائها أخبار أشهر منها فى النص على غير من يدعون النص عليه ، وكل منها غير موجب للعلم ، وإذا لم يكن فيه - أى النص - ما يوجب العلم صارت المسألة اجتهادية وصح فيها الاختيار والاجتهاد[4] .

وينقل الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل عن سليمان بن جرير رئيس جماعة السليمانية من الشيعة : أن الامامة شورى فيما بين الخلق - مع أن الشيعة يقولون بالنص على الامام - وأنها تصح فى المفضول مع وجود الأفضل ويقول : إن الامامة من مصالح الدين . ليس يحتاج إليها لمعرفة الله وتوحيده لكنها يحتاج

(١) المنتقى ص ٥٤٠ .
(٢) الدولة عند ابن تيميه لمحمد المبارك .
(٣) الأحكام السلطانية لأبى يعلى الحنبلى ص ٢٣ .
(٤) راجع الخلافة والامامة لعبد الكريم الخطيب ص ٢٤٤ الطبعة الأولى .

إليها لإقامة الحدود والقضاء بين المتحاكمين . . . . »[1]

كما يرى جمهور المسلمين - أهل السنة - أن المبايعة إذا كانت بالاكراه أو خرج الإمام عن حدود العدالة[2] ، فان ولايته لا تعتبر خلافة نبوية ، ولكنها تعتبر مُلكا دنيويا ، ومع هذا فقالوا : إن طاعته أولى من الخروج عليه .

فقد روى عن الامام أحمد بن حنبل أنه قال : بوجوب الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور[3] ، وهذا هو اتجاه مالك وأبي حنيفة والشافعي ومع هذا فان المشهور أنه لا يطاع فى معصيـة لما روى عن الرسول عليه السلام من قوله : على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره فان أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة[4] .

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٤٢ .

(٢) كتب الحسن البصرى لأمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز كتابا يصف له فيه الامام العادل فقال : اعلم يا أمير المؤمنين أن الله قد جعل الامام العادل قوام كل مائل ، وقصد كل جائر ، وصلاح كل فاسد ، وقوة كل ضعيف ، ونصرة كل مظلوم ، ومفزع كل ملهوف ، والامام العدل يا أمير المؤمنين كالراعى الشفيق على ابله ، الرفيق الذى يرتاد لها أطيب المرعى ويذودها عن مواقع الهلكة ويحميها من السباع ويكنفها من أذى الحر والقر . والامام العدل يا أمير المؤمنين كالأب الحانى على ولده يسعى لهم صغارا ويعلمهم كبارا ويكتسب لهم فى حياته ويدخر لهم بعد مماته . والامام العدل يا أمير المؤمنين كالأم الشفيقة البرة الرفيقة بولدها . . . والامام العدل يا أمير المؤمنين كالقلب من الجوانح تصلح الجوانح بصلاحه وتفسد بفساده . . . وهو القائم بين الله وبين عباده . . .

فلا تكن يا أمير المؤمنين كعبد ائتمنه سيده واستحفظه ماله وعياله فبدد المال وشرد العيال فأفقر أهله وفرق ماله ، واعلم يا أمير المؤمنين أن الله أنزل الحدود ليزع بها عن الخبائث والفواحش ، فكيف إذا أتاها من يليها ، وأن الله أنزل القصاص حياة لعباده فكيف اذا قتلهم من يقتص لهم ؟ ! واذكر يا أمير المؤمنين الموت وما بعده . . . واعلم يا أمير المؤمنين أن لك منزلا غير منزلك الذى أنت فيه . . . فلا تحكم يا أمير المؤمنين بحكم الجاهلية ، ولا تسلك بهم سبيل الظالمين ، ولا تسلط المستكبرين على المستضعفين . . . فتبوء بأوزارك وأوزار مع أوزارك ، ولكن أنظر الى قدرتك غدا وأنت مأسور فى حبائل الموت وموقوف بين يدى الله . . . . والسلام عليكم ورحمة الله .

(٣) المناقب لابن الجوزى .

(٤) وروى الشيخان وأحمد عن ابن عمر : السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر فلا سمع عليه ولا طاعة راجع الجامع الصغير ج ٢ ص ٣٦٢ . وروى أحمد والنسائى عن أبى هريرة « عليك السمع والطاعة فى عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثره عليك بفتحات ثلاث ويجوز ضم الهمزة وكسرها مع اسكان المثلثه أى السمع والطاعة حتى فيما لو فضل ولى الأمر أحدا عليك . راجع العزيزى على الجامع الصغير ج ٢ ص ٤٤٤ .

وقد روى الشوكانى فى حديث طويل متفق عليه يقول فيه الامام على : بعث رسول الله سرية واستعمل عليهم رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يسمعوا له ويطيعوا فعصوه فى شئ إذ قال : اجمعوا لى حطبا . فجمعوا ثم قال : أوقدوا ناراً فأوقدوا ثم قال : ألم يأمركم رسول الله أن تسمعوا وتطيعوا؟ قالوا : بلى . قال : فادخلوها فنظر بعضهم إلى بعض . وقالوا : إنما فررنا إلى رسول الله من النار فكانوا كذلك حتى سكن غضبه وطفئت النار . فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله فقال : لو دخلوها لم يخرجوا منها أبدا . وقال : لا طاعة فى معصية الله . إنما الطاعة فى المعروف [1] وقالوا : مع هذا : ان كلمة الحق واجبة عند الحاكم الظالم بقدر الامكان .

وعدم وجوب طاعة الامام فيما هو معصية هو ما يشعر به عدم تكرار الأمر بالطاعة بالنسبة لأولى الأمر مع تكراره بالنسبة للرسول فى قوله تعالى [2] : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » على ما بيناه تفصيلا فى موضعه [3].

كما أن للفقهاء تفصيلا فيما يشترط فى الخليفة وفى طريق توليته وإن كنا نشير إلى أن الأساس عندهم فى الجملة كان التفاضل فى الدين ، وأن يكون عربيا قرشيا .يقول القاضى أبو يعلى يشترط فى أهل الاختيار العدالة والعلم وأن يكون من أهل الرأى والتدبير . وأما أهل الأمامة فيشترط فيهم أربعة شروط أن يكون قرشيا من الصميم ، وأن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيا وأن يكون قيِّما بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود وأن يكون من أفضلهم فى العلم والدين وقد روى عن الامام أحمد اسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل [4].

وما أكثر الجدل بين الفقهاء فى اشتراط أن يكون الخليفة قرشيا ، هذا فضلا عن اشتراط العلم والعدالة والكفاية والقوة وحسن التدبير ، يروى عن يحيى بن سعيد عن الحارث بن زياد الحميرى أن أبا ذر سأل النبى صلى الله عليه وسلم الإمرة – وهى أدنى درجة من الخلافة – فقال له : أنت ضعيف وهى أمانة

---

(١) نيل الأوطار جـ ٧ ص ٢٤١ .

(٢) سورة النساء آية ٥٩ .

(٣) الاباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ٣٢٨ فما بعدها .

(٤) الأحكام السلطانية ص ٢٠ الطبعة الثانية .

وهي يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى ما عليه فيها [1].

ويعلل ابن خلدون لاشتراط القرشية بقوله : إذا سبرنا وقسنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالب ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن اليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها ، ويقول : ان هذا الرأى - اشتراط القرشية - هو المعول عليه ، وان ما ظهر من مخالفته إنما ظهر بعد أن ضعفت أمر قريش . . . فاشتبه ذلك على كثير من المحققين وعولوا على ظواهر فى ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « اسمعوا وأطيعوا وان ولى عليكم عبد حبشى ذو زبيبة » [2].

وإذا كان لنا أن نعلق على هذا الموضوع فاننا نرى أن الاسلام قد جمع بين أفراد المسلمين وسوى بينهم فى الحقوق والواجبات وحصر التفاضل بينهم فى التقوى وما يعود على المجتمع بالخير ، وأنه حارب العصبية القبلية فعلا ، وإذا كان اشتراط القرشية فى العصر الأول حين كانت لها قوة وشوكة تضفى على الخليفة قوة ومهابة فان الكلام فيها بعد ذلك أصبح لذمة التاريخ .

المطلب الثانى
موقف الشيعة والخوارج من الخلافة

اثر وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم اجتمع الأنصار والمهاجرون للنظر فى مسألة الخلافة على ما قلنا ، وقد عرفنا أن عليا وعمه العباس ، وطلحة والزبير لم يشهدوا البيعة ولم يحضروا هذا الاجتماع فقد كان على والعباس ومن معهما مشغولين بما كانوا فيه من أمر النبى بعد موته .

وقد كان على يرى أنه أحق بالخلافة لقرابته من رسول الله ولما أرسل إليه أبو بكر يسأله البيعة والدخول فيما دخل فيه المسلمون قال : أنا أحق بهذا الأمر

---

(١) الخراج لأبى يوسف ص ٩ . المطبعة السلفية لمحي الدين الخطيب وفى نيل الأوطار جـ ٨ ص ٢٧٣ فيما رواه أحمد ومسلم عن أبى ذر قال : قلت يا رسول الله ألا تستعملنى ؟ قال : فضرب بيده على منكبى ثم قال يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة . . . الحديث كما رويا عنه أن الرسول قال : يا أبا ذر إنى أراك ضعيفا وإنى أحب إليك ما أحب لنفسى لا تأمَّرن على أثنين ولا تولَّين مال يتيم » .

(٢) مقدمة ابن خلدون ١٨٤ والزبيبة هنا يراد بها الشعر المتجمع على مقدمة رأس العبد .

منكم لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لى ! أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليه بالقرابة من رسول الله . وتأخذونه منا أهل البيت غصبا . ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم فأعطوكم المقادة وسلموا إليكم الامارة . . وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار . نحن أولى برسول الله حيا وميتا فانصفونا إن كنتم مؤمنين . .

كما غضبت فاطمة وقالت لأبى بكر : والله لأدعوَّن عليك فى كل صلاة أصليها » فبكى ، ولما اجتمع عليه الناس قال لهم : يبيت كل رجل منكم . . مسرورا بأهله وتركتمونى وما أنا فيه ؟ لا حاجة لى فى بيعتكم . أقيلونى بيعتى . قالوا . يا خليفة رسول الله : إن هذا الأمر لا يستقيم وأنت أعلمنا بذلك . إنه إن كان هذا لم يقم لله دين . فقال : والله لولا ذلك ، وما أخافه من رخاوة العروة ما بت ليلة ولى فى عنق مسلم بيعة بعدما سمعت ورأيت من فاطمة ، ولم يبايع على إلا بعد موت فاطمة . وقد ماتت بعد أبيها بخمس وسبعين ليلة [1] .

تأكدت البيعة لأبى بكر واجتمع حوله جميع المسلمين ، غير أن من تشيعوا لفكرة أحقية على بالخلافة ، وإن رضخوا لمبايعة أبى بكر بناء على أمر على لهم ، إلا أن نزعتهم بقيت فى نفوسهم حتى ظهرت بعد اختيار عثمان للخلافة . فاشتد النزاع ثم قامت الحروب بين الفريقين ، وتتابعت الحوادث وتركت وراءها أحزابا ، وظهرت الجمعيات الهدامة الداعية لخلعه .

وأخذ عبدالله بن سبأ – وهو من يهود اليمن وكان قد تظاهر بالإسلام – **يشعل نار هذه الفتنة ولما نفاه عثمان من المدينة استقر فى مصر ، ودبر مؤامرة حاكها باسم التشيع لعلى ، وأعلن أن الخلفاء الثلاثة غاصبون ، ولقَّن الناس أن لكل نبى وصيا ، وأن عليا وصى محمد للخلافة . . وأن روح الله حلت فى كل نبى وقد انتقلت بعد وفاة محمد إلى على ! !** [2] .

وبعد مقتل عثمان وتمام البيعة لعلى – الذى لم يرض بمقالة ابن سبأ ونفاه أيضا – فان طلحة والزبير ومعاوية خرجوا علىَعلى لأنه قعد عن نصرة عثمان

(١) الأمامة والسياسة لابن قتيبة من صفحة ١٤/١١ .

(٢) راجع لنا المدخل للفقه الاسلامي ص ١٤٨ طبعة أولى ، وعقيدة الشيعة ص ٥٨ لدرايت م روتلد ، ونشأة الفكر الفلسفى الإسلامى للنشار ص ٥٦ .

قبل مقتله ، كما أنه لم يتعقب الجناة ليقتص منهم ، وحدثت فتنة من جديد ، قتل فيها طلحة والزبير فى واقعة الجمل ، أما معاوية وقد أحس بغلبة جيش على فى واقعة « صفين » فقد طلب وقف القتال والاحتكام إلى كلمة الله ، فقبلت الأغلبية من شيعة على وجنده التحكيم لأن الحرب بينهم لاعلاء كلمة الله وقد دعوا إليها ، ورفضت الأقلية قبول التحكيم .

ولما قبل على التحكيم وحدث ما حدث ولم يقبل على ما انتهى إليه الحكمان خرج عليه فريق من أتباعه ، وكونوا من أنفسهم حزبا ثائرا يقوم على أساس دينى ، وهو أن الخروج على المنكر والظلم أمر واجب على كل فرد قولا وفعلا ، ويرون أن السلطان حق من حقوق الله وليس لأى فرد حق فيه لشخصه حتى يتملكه ويورث عنه ، وأن الحاكم ما دام تحت سلطان الدين ؛ فإنه إذا تصادم الدين مع الجماعة الحاكمة انحازوا إلى جانب الدين ، وخرجوا على الجماعة الحاكمة إذ العمل بأوامر الدين جزء من الإيمان ، وقد عرف التاريخ هذا الفريق باسم الخوارج ، ومن أشهر فرقهم الأباضية نسبة إلى عبدالله بن أباض التميمى المتوفى سنة ٨٥ بالبصرة .

والخوارج بالنسبة للخلافة يرون أنها لا تكون إلا بالانتخاب الحر الصحيح من عامة المسلمين . فليست الخلافة فى آل البيت أو القرشيين أو العرب ، بل النجدات منهم[1] يرون أن إقامة الإمام أمر جوازى لا وجوب فيه ، وإذا وجبت فإنها تجب بحكم الحاجة بإيجاب الشارع . فالسلطان عندهم حق من حقوق الله ليس لأى فرد حق فيه لشخصه حتى يتملكه فيورثه لغيره أو يتنازل عنه . فنظرية الخلافة عندهم يجب أن تكون وليدة انتخاب حر من المسلمين ولو كان المرشح لها عبدا كما يرون أنها تتعدد باختلاف الديار ، ومن ينتخب ليس من حقه أن يتنازل أو يحكِّم وإذا انحرف وجب عزله .

ولذا فإنهم رأوا أن بيعتهم لعلى قد انفسخت ، كما يرون أن معاوية باغ ولا حق له . فنظرتهم إلى الخلافة أقرب إلى النظام الجمهورى .

---

(١) اتباع نجدة بن عويمر من بنى حنيفة بايعه أتباعه سنة ٦٦ هـ واستولى على البحرين وحضرموت واليمن .

وانتهى الأمر بين على ومعاوية فى ضوء التحكيم على تمام السلطة لمعاوية ، وبهذا أصبحت الأمة منقسمة إلى دولة يرأسها معاوية ، ودولة يرأسها على بعد أن خابت فى نظره حكومة التحكيم وعاد فتمسك بالبيعة الأولى ، ودولة يرأسها عبدالله بن وهب الراسبى هذا بالإضافة إلى أن هناك فريقا رابعا اعتزلوا هذا النقاش ، وبعدوا عن قضية الخلافة ومنهم سعد بن أبى وقاص ، وعبدالله بن عمر ومحمد بن مسلمة الأنصارى ، وأسامة بن زيد [1].

والشيعة . هم الذين وقفوا بجانب على وقالوا بامامته وخلافته لأنها ميراث أدبى عن الرسول غير أنهم غلوا فى ذلك وقالوا : إنها قد أوصى بها الرسول له ، واعتقدوا أنها لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقيّة [2] من عنده ، وقالوا : ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم ، بل هى قضية أصولية : هى ركن الدين لا يجوز للرسول إهماله وإغفاله ولا تفويضه للعامة وإرساله [3].

وقد أجمعوا على أن الخلافة بالتالى للامام على وولديه الحسن والحسين ، ثم على زين العابدين بن الحسين ، وتفرقوا بعد ذلك إلى عدة فرق بسبب الخلافة من أشهرها الإمامية والزيدية .

فيرى الزيدية أن الخلافة بعد ذلك لزيد بن على زين العابدين ، وأنه يجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ، ولا يرون أن الإمامة قد نص عليها وإنما هى جائزة فى كل فاطمى مجتهد شجاع فى الحق زاهد يخرج على السلطان مطالبا بالخلافة ، والإمامة عندهم تعرف بالوصف الذى يجب أن يتحقق فى الإمام ، وأنها لا تقف عند عدد [4] .

---

(١) الأباضية فى موكب التاريخ لعلى يحيى معمر الطبعة الأولى سنة ١٩٦٤ ص ٢٥ .

(٢) **التقيّة** : سمة تعرف بها الامامية دون غيرها من الطوائف ، وليس معنى التقية أنها تجعل منهم جمعية سرية ، وليس معناها أيضا أنها تجعل الدين وأحكامه سرا من الأسرار ، وقالوا إنها قد تكون واجبة وحراما ومباحة حسب الحال وأساسها عندهم قول الله تعالى : «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » وقوله : « أم تتقوا منهم تقاة » وما روى عن جعفر الصادق من قوله « من لا تقيه له لا دين له » راجع أصل الشيعة وأصولها ص ٧٢ لمحمد الحسين الكاشف الغطاء .

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ١٥٤/١٤٤

(٤) راجع لنا المدخل للفقه الاسلامى ص ١٥٣/١٥٢ .

أما الإمامية : فيرون أن عليا أحق بالخلافة وأنه الموصى له بها من الرسول ، وأن عليا امتنع أولا عن البيعة لأبى بكر ، وأنه لم يبايع إلا بعد ستة أشهر لما رأى أن تخلفه يوجب فتْقاً فى الاسلام ، وقالوا : إن الاعتقاد بالإمامة واجب لأنها منصب إلهى فكما أن الله يختار من يشاء للنبوة والرسالة فكذلك يختار للامامة من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه ، وأن ينصبه للناس إماما من بعده . . . والإمامة متسلسلة فى اثنى عشر كل ينص على من يليه ، ويرون أن الإمام معصوم كالنبى[1] .

والأئمة الاثنا عشر هم على بن أبى طالب « المرتضى » ، والحسن بن على « الزكى » ، والحسين بن على « سيد الشهداء » ، وعلى زين العابدين بن الحسين ، وأبو جعفر محمد بن على زين العابدين « الباقر » ، وجعفر بن محمد الصادق ، وموسى بن جعفر الكاظم ، وعلى بن موسى « الرضا » ، ومحمد بن على الجواد ، وعلى بن محمد الهادى ، والحسن بن على العسكرى ، ومحمد بن الحسن المهدى الذى قالوا : إنه اختفى ولا يزال حيا ، ولا يخلو أن تكون حياته وبقاؤه هذه المدة معجزة[2] ! !

ويعتقدون أن لله فى كل واقعة حكما وأنه سبحانه أودع جميع تلك الأحكام عند نبيه خاتم الأنبياء ، وهو صلوات الله عليه حسب وقوع الحوادث بين كثيرا منها للناس ، وبقيت أحكام كثيرة لم تحصل الدواعى لبيانها . ولكنه عليه السلام أودعها عند أوصيائه كل وصى يعهد به إلى الآخر لينشره فى الوقت المناسب له[3] .

والامامية يفرضون فى الإمام سلطانا مقدسا ، ويرون أن تصرفات الامام كلها مستقاة من صاحب الوصاية وهو الرسول . فالامام عندهم له السلطان الكامل فى تشريع الأحكام ، وكل ما يقوله من الشرع واجب الاتباع ، كما أن لهم أن يخصصوا ويقيدوا النصوص العامة والمطلقة ، إذ الأئمة عندهم قد أحاطوا بكل شىء يتصل بالشريعة ، وأن علمهم بذلك لدنىّ ؛ لأنهم أودعوا العلم

---

(١) أصول الشيعة وأصولها ص ١٢٨ الطبعة العاشرة سنة ١٩٥٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٢ .

(٣) المرجع السابق ص ١٤٥ .

من الرسول فعلمهم وديعة نبوية [١].

وهناك طائفة أخرى من الشيعة تعرف **بالاسماعيلية**، يرون أن الإمامة من بعد جعفر الصادق لابنه اسماعيل ، ثم تبقى فى عقبه ، وقالوا : إن جعفر أوصى بها فعلا له ، وكون اسماعيل مات فى حياة أبيه الامام جعفر لا يمنع من بقاء سريانها فى عقبة ، ولذا قالوا : إنها انتقلت إلى ابنه محمد المكتوم ، ثم لابنه جعفر المصدق ، ثم لابنه محمد الحبيب ، ثم لابنه عبدالله المهدى أصل الدولة الفاطمية ، ولذا فانهم يسمون بالباطنية لهذا ، ولأنهم يقولون : إن للشريعة ظاهرا وباطنا ، والإمام عندهم أيضا معصوم ، وفوق الناس قدرا وعلما ، وأنه ليس مسئولا أمام أحد من الناس ، وليس لأحد أن يخطئة [٢]! .

ومن هذا ترى أن الشيعة عموما والإمامية منهم خصوصا يذهبون فى الخلافة مذهبا خاصا من حيث صلتها بالدين ، وفى شخص الخليفة من حيث النص عليه باسمه لا بوصفه ، ومن ناحية صفته الدينية التى تجعله قريبا من درجة النبوة .

يقول السيد المظفر « إن الامامة كالنبوة لطف من الله تعالى . . . وللامام ما للنبى من الولاية العامة على الناس لتدبير شئونهم ومصالحهم وإقامة العدل بينهم ورفع الظلم والعدوان من بينهم . . . وعلى هذا فالامامة استمرار للنبوة . . . ولذلك فانها لا تكون إلا بالنص من الله على لسان النبى أو على لسان الامام . . ولا يجوز أن يخلو عصر من إمام مفروض الطاعة منصوب من الله ، وكما يصح أن يغيب النبى كغيبته فى الغار صح أن يغيب الامام ولا فرق بين طول الغيبة وقصرها . . . » [٣]! ! .

بل يقول : ونعتقد أن الإمام كالنبى يجب أن يكون معصوما من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن ، من الطفولة إلى الموت عمدا وسهوا ، فهم معصومون من الخطأ والنسيان [٤]! ! ، ثم يقول بعد ذلك : وإذا استجد

---

(١) أصل الشيعة وأصولها ص ٢٩ .

(٢) أنظر مقدمة دعائم الإسلام فى فقه الشيعة الاسماعيلية طبع مطبعة المعارف بمصر

(٣) عقائد الامامية لمحمد رضا المظفر ص ٤٩ فما بعدها .

(٤) المرجع السابق ص ٥١ .

شيء فى الحياة لا بد أن يعلمه الامام من طريق الإلهام بالقوة القدسية التى أودعها الله تعالى فيه ، . . . ودون حاجة إلى المواهب العقلية ، ولا تلقينات المعلمين ! !

وتبعا لذلك فانهم ينكرون أن التشيع جاء وليد التطورات السياسية - كما رأى البعض - وإنما يقررون أن دعوى الحق الشرعى لاصلة لها بجميع التطورات السياسية التى حدثت بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم ، وإنما كانت وليدة النصوص الكثيرة واسناد النبى للمهمات الكبار إلى على وحُنّوه وعطفه البالغين عليه . ومن أجل ذلك توقف جمع من أعيان المسلمين عن بيعة أبى بكر تمسكا منهم بالنصوص الكثيرة على خلافة على ، ومن هؤلاء بنو هاشم وعلى رأسهم العباس بن عبد المطلب [١] .

ويقول آل كاشف الغطاء : إن أول من وضع بذرة التشيع فى حقل الاسلام هو نفس صاحب الشريعة يعنى أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنبا إلى جنب . . . . [٢] .

وإننا نكتفى بما عرضنا دون حاجة إلى تعليق أو مناقشة ، لأن مهمتنا هنا عرض المناهج الاجتهادية بين فقهاء المسلمين ، وما أدت إليه هذه المناهج من اتجاهات متباعدة ، وقد تكون مستغربة . على أننا سنعود إلى هذا عند الكلام على مناهج هؤلاء وهؤلاء .

---

(١) عقيدة الشيعة للسيد هاشم معروف ص ٢٢ فما بعدها .

(٢) أصل الشيعة وأصولها ص ٨٧ الطبعة التاسعة .

الفصل الثانى

مناهج الاجتهاد فى الأمور العقائدية[1]

أخبر الرسول عليه السلام الناس عن ذات الله وصفاته وأفعاله وعن بداية هذا العالم ومصيره وغير ذلك من الأمور الغيبية بالقدر الذى يكفى معرفته والإيمان به ، وأغناهم بذلك مؤنة البحث فى أمور غيبية ليس عندهم مباديها ولا مقدماتها التى يبنون عليها بحثهم ليتوصلوا إلى ما وراء الحس .

وإذا كان الصحابة رضوان الله عليهم أبعدوا أنفسهم عن البحث فى ذلك إلى حد ما ، وعوَّلوا فى كل ذلك على ما أخبرهم به الرسول صلوات الله عليه ووفروا جهودهم ليصرفوها إلى ما وراءه عمل . فان من جاء بعدهم أولعوا بالخوض فى مسائل الذات العلية والصفات وأثاروا مسائل ليس عندهم وسائل الوصول إليها ومؤهلات الحكم عليها .

وكان ذلك بتأثير الفلسفة اليونانية التى لم تكن إلا مجموعة خواطر لا تقوم على أساس علمى . فكانوا فى ذلك أكثر ضلالا وأشدّ تعبا من رائد لم يقتنع بما أدى إليه العلم الانسانى فى الجغرافية فأخذ يقيس بنفسه ارتفاع الجبال وعمق البحار ويختبر الصحارى مع ضعف قوته وقصر عمره وقلة عدته فلم يلبث أن انقطعت مطيته وخانته عزيمته فضلوا وأضلوا[2] .

نعم كانت الاتجاهات الفكرية متشعبة بعض الشىء من العصور الأولى ، فقد وردت مناقشات حول مسائل ترجع إلى العقيدة ولا تتصل بالفقه اتصالا وثيقا كمسألة القدر التى قلنا إن بعض الصحابة تناقشوا فيها وغضب الرسول عليه السلام ونهاهم عن الخوض فيها ، ومنها الكلام فى صفات الله وهل كلامه قديم أو حادث ومنها البحث فى إيمان مرتكب الكبائر وكفره ، ومنها بحثهم فى أفعال الانسان وما يأتيه من شر أو خير هل هو مخير فى فعلها أم مسير ؟

وأشرنا قبل إلى أن نزعة النأى عن الكلام فى الغيبيات طالت فى المدينة والحجاز

---

(١) راجع فى الموضوع بصفة عامة : المسايرة وشرحها المسامره ، العقائد النسفية، رسالة التوحيد للامام محمد عبده

(٢) أنظر فى هذا المعنى كتاب رجال الفكر والدعوة فى الاسلام لأبى الحسن الندوى ص ١١٤ الطبعة الثالثة دار القلم بالكويت .

عنها فى البصرة والعراق وبعض البلاد الأخرى ، وخاصة أن منطقة العراق كانت منبع الفتنة ، كما أن بعض من دخل الاسلام من أهل الديانات السابقة فيها كانت تشغل أذهانهم بعض أفكار قديمة حول أمور تتصل بأصول الدين وتتعلق بالعقيدة ، كما أن الدراسات الفلسفية القديمة التى وجدت لها منفذا إلى الفكر الإسلامى كان لها أثر بارز فى طرح هذه الموضوعات مما أوجد مذاهب فكرية مختلفة .

وكان لذلك أثره فى التفكير الدينى . يروى أن عمر بن الخطاب أتى بسارق فقال له : لم سرقت ؟ قال : قضاء الله ! فأقام عليه الحد ، ثم ضربه بالدرة بعد ذلك . فقيل له : لم ضربته وقد أقمت عليه الحد ؟ فقال : القطع للسرقة والجلد لما كذب على الله .

ومن هذا تشعر بأن الناس قد تكلموا فى القَدَر رغم نهى النبى عليه السلام عن الخوض فيه مع وجوب الايمان به ، وكان الكلام فى القدر يشتد كلما اتسع نطاق الفتن ، ولذا كان الكلام فيه على عهد على أشد وأحد .

يروى الشريف الرضّى[1] مناقشة فى هذا بين أحد الأفراد وبين الامام على . قال الرجل : أخبرنا عن سيرنا أكان بقضاء الله وقدره ؟

فقال الامام على : والذى فلق الحبة وبرأ النسمة . ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا إلا بقضاء الله وقدره ، ومع هذا فقد عظم الله أجركم فى سيركم وفى منصرفكم ، ولم تكونوا فى شىء من أحوالكم مكرهين ولا مضطرين ، إن الله أمر تخييرا ، ونهى تحذيرا ، وكلف تيسيرا ، ولم يُعص مغلوبا ولم يطع كارها ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا .. والقضاء والقدر : هو الأمر من الله تعالى والحكم ثم قرأ قول الله سبحانه[2] « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » .

كما كان قبول على التحكيم بينه وبين معاوَية سببا فى بحث حال مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أو كافر ، وقد أثار الخوارج الجدل فى هذا بعد قبول على التحكيم . وأخذ الجدل فى هذا ينمو وتكونت عدة مذاهب عقائدية ، وكان لكل

(١) نهج البلاغة وشرحه لابن أبى الحديد ، وعقيدة الشيعة الامامية لهاشم معروف ص ٦٦/٦٧ وسنذكره بعد عند الكلام على منهج الامام على .

(٢) سورة الاسراء آية ٢٣ .

مذهب منها منهجه الاجتهادى .

ومن هؤلاء الجبرية ، والقدرية ، والمرجئة ، والمعتزلة ، والماتريدية ، والسلفية ، وإنا سنتناول كلا منها بالقدر الذى يبين منهجه فى إيجاز تام حتى نتفرغ بعد ذلك للكلام فى مناهج الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب فى أحكام الفروع الفقهيــة خاصة ؛ إذ الاجتهاد فى الواقع كما يقول محمد رشيد رضا [1] : خصه الفقهــاء بالأحكام العملية .. إذ الاختلاف فيها رحمة بالأمة ، أما ما يتعلق بالعقائد وأصول الدين فقد جرى السلف الصالح على عدم الخوض فيها ، وحظروا فتح باب الآراء فيها ، وحتموا الاعتصام فيها بالمأثور من غير تأويل إذ الاختلاف فيها يؤدى إلى تفريق ، أو سبب فى التفريق [2] ، والله تعالى يقول [3] : « إن هذه أمتكم أمةً واحدة وأنا ربكم فاعبدون » .

مذهب الجبرية :

الجبرية هم الذين يرون أن الانسان فى أفعاله مسير لا إرادة له فى الأفعــال . فقوام هذا المذهب نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب إذ العبد مجبور فى أفعاله لا إرادة له ولا اختيار . واحتجوا بأن الله تعالى لما كان فعالا لما يريد وأنه لا يشبهه شىء من خلقه وجب ألا يكون أحد فعالا غيره ، وقالوا : إن إضافة الفعل إلى الانسان مجازية .

وقيل إن أول من دعا إلى هذا من المسلمين هو الجعْد بن درهم ، وقد تلقاه عن يهوديٍ بالشام ، ونشره بين الناس بالبصرة ثم تلقاه عنه الجهم بن صفوان الخراسانى ، وانتشر مذهبه بخراسان ، وكان من اتجاهاته غير ذلك أن الجنة والنار تفنيان ، وأن الخلود المذكور فى القرآن هو طول المكث لا مطلق البقاء .

وزعموا أن الإيمان هو المعرفة ، وأن الكفر هو الجهل ، وأن المعرفة التى تعتبر إيمانا هى التوبة التى توجب الإذعان ، وقالوا إن كلام الله حادث ، وأن القرآن

---

(١) راجع مقدمة كتاب المغنى ج ١ ص ١٧ الطبعة الثالثة لدار المنار . منقول بتصرف .

(٢) وهذا يتفق مع ما اتجه إليه المذهب السلفى الذى أسسه بعض الفقهاء من الحنابلة ، والذى يتجه اليه السيد محمد رشيد رضا .

(٣) سورة الأنبياء آية ٩٢ .

مخلوق ، ونفو الصفات عن الله .

وقد روى أن أبا الحسن البصرى كتب رسالة إلى جبرية البصرة قال فيها : من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر . إن الله لا يطاع استكراها ولا يعصى لغلبة .. فان عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا ، فاذا لم يفعلوا فليس هو الذى أجبرهم .

وقد وضح ابن القيم فكرة الجبرية ومنهجهم الفكرى ، وصور ذلك فى مناظرة نعرض بعض ما جاء فيها [1] بتصرف .

قال الجبرى : القول بالجبر لازم لصحة التوحيد ، لأننا إن لم نقل بالجبر أثبتنا فاعلا للحوادث غير الله وهذا شرك .

قال السنى بل القول بالجبر مناف للتوحيد إذ لو صح الجبر لبطلت الشرائع ولبطلت التكاليف ، وبطل الثواب والعقاب . فأصل عقيدة التوحيد هو شهادة ألا إله إلا الله . فهو سبحانه وحده المستحق لصفات الكمال ، وهو الذى تؤلهه القلوب التى تمتلئ بحبه ، وقولكم بالجبر يرفع معنى كونه محبوبا إذ يأمر عبده بما لا قدرة له على فعله ، وينهاه عما لا يقدر على تركه ثم يعاقبه على ما لم يفعله وإنما هو من فعل الله ، وبذا يكون تكليف الرب للعبد بمنزلة تكليفك الزمن الطيران بغير آلة .

والجبر مناف للشرائع لأنها قائمة على الأمر والنهى ، ومتعلق الأمر والنهى فعل العبد ، ومن لا فعل له لايتصور منه طاعة ومعصية فلا ثواب ولا عقاب . . . وقد أطال ابن القيم فى تصوير هذه المناظرة بما لايتسع هذا البحث لعرضه .

مذهب القدرية :

القدرية يناقضون الجبرية فيما اتجهوا إليه ، فقد غالى القدرية وقالوا : إن كل فعل للانسان بارادته المستقلة ومنهم المعتزلة ، وأن الإنسان مخير فيما يفعل ، يحدث الأفعال بارادته الخاصة ، وسموا بذلك لأنهم نفوا القدرة عن الله فى هذا وأثبتوها للعبد .

---

(١) انظر شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر لابن القيم .

وكان أول ظهور هذا الاتجاه على يد رجل نصرانى من أهل العراق ، وأخذه عنه كل من معبد الجهنى الذى عمل على نشره بالعراق ، وغيلان الدمشقى الذى عمل على نشره بدمشق ، وحدثت بينه وبين الخليفة عمر بن عبد العزيز مناقشة فى هذا فكتب قائلا [1] :

فهل وجدت يا عمر حكيما يعيب ما يصنع ، أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى ، أو يقضى بما يعذب عليه ، أم هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطاقة ، أو يعذبهم على الطاعة ، أم هل وجدت عدلا يحمل الناس على الظلم والتظالم ، وهل وجدت صادقا يحمل الناس على الكذب والتكاذب ؟ كفى ببيان هذا بيانا ، وبالعمى عنه عمى .

وإذا كان غيلان أحجم عن دعوته فترة أيام عمر بن عبد العزيز حيث روى عنه أنه قال له لما ناقشه الخليفة : يا أمير المؤمنين لقد جئتك ضالا فهديتنى ، وأعمى فبصرتنى ، وجاهلا فعلمتنى ، والله لا أتكلم فى شىء من هذا « فانه بعد موت الخليفة عاد إلى دعوته ، فأرسل إليه الوالى يدعوه لمناقشة الأوزاعى فقيه الشام ، وقال هشام للأوزاعى : ناظر لنا هذا القدرى . فناظره وظفر به ، ولما لزمته الحجة أمر هشام بقتله .

وقد أجرى ابن القيم مناظرة افتراضية بين قدرى وبين سنى جاء فيها : يقول القدرى : لقد أضاف الله الأعمال إلى العباد بالاستطاعة تارة فقال له [2] : « ومَن لم يَسْتطعْ منكم طَوْلاً . . . » وبالمشيئة أخرى فقال [3] : « لمن شاء منكم أن يستقيم » وبالإرادة تارة فى قوله [4] على لسان الخضر : « فأردت أن أعيبها » وبالفعل والصنع تارة كقوله [5] : « يفعلون » وقوله [6] : « بما كنتم تكسبون »

(١) راجع كتاب المنية والأمل للمرتضى .
(٢) سورة النساء آية ٢٥ .
(٣) سورة التكوير آية ٢٨ .
(٤) سورة الكهف آية ٧٩ .
(٥) سورة البقرة آية ٧١ وجاءت فى خمسة عشرة موضع .
(٦) سورة الأعراف آية ٣٩ .

وقوله [1] : « لبئس ما كانوا يصنعون » وكذلك إضافة سائر أعمالهم إليهم . وهذه الإضافة تمنع إضافتها لله سبحانه .

فقال السنى : إن قولك إن هذه الاضافة تمنع إضافتها إلى الله كلام فيه إجمال وتلبيس فان أردت بمنع الاضافة إليه سبحانه منع قيامها به ، ووصفه بها ، وجريان أحكامها عليه ، واشتقاق الاسماء منها له . فنعم هى غير مضافة إليه بشىء من هذه الاعتبارات . وإن أردت عدم إضافتها إلى علمه وقدرته عليها ومشيئته العامة وخلقه فهذا باطل لأنها معلومة له سبحانه مقدورة له مخلوقة ، وإضافتها لا تمنع هذه الاضافة ، كالأموال فانها مخلوقة له سبحانه ، وهى ملكه حقيقة قد أضافها إليهم . فالأعمال والأموال خلقه وملكه وهو سبحانه يضيفها إلى عبيده . فصحت النسبتان . . . . » .

قال القدرى : لو كان الله هو الفاعل لاشتقت له منها الأسماء ، وكان هو أولى بأسمائها منهم ، فلا يتصور أحد قائما إلا من فعل القيام ، وسارقا إلا من فعل السرقة . . .

قال السنى : العبد فاعل لفعله حقيقة ، والله خالقه وخالق آلاته الظاهرة والباطنة ، وانما تشتق الأسماء لمن فعل تلك الأفعال . فهو القائم والسارق على سبيل الحقيقة . فان الفعل إذا قام بالفاعل عاد حكمه إليه . . . ولكن من أين يمنع هذا أن تكون معلومة للرب مقدورة له . . والله سبحانه خلق الألوان والطعوم والروائح ولم يشتق له اسم منها ، ولا عادت أحكامها إليه . فأفعال العباد تسند إليهم ، وأن الخالق لها هو الله باعتبار أنه خلق فيه القوة لفعلها » .

ظهرت القلاقل والفتن التى انتهت بمقتل عثمان ، وانقسمت جماعة المسلمين ، غير أن فريقا منهم آثر الصمت وعدم الخوض فى هذه الخلافات أخذا بحديث أبى بكر عن النبى صلى الله عليه وسلم : « ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشى ، والماشى فيها خير من الساعى . ألا فاذا نزلت فمن كان له إبل فليلحق بإبله ، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه . فقال رجل : يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض ؟ قال : يعمد إلى سيفه فيدق

(١) سورة المائدة آية ٦٣ .

على حده بحجر ثم لينج إن استطاع النجاة »[1].

وبقى هؤلاء على موقفهم من إيثار الصمت حتى عندما اشتد النزاع بين علي وأنصاره ، ومعاوية وأنصاره ودارت الحرب بينهما وكان حديث المجالس والمناظرات بعد ذلك بين الناس تدور حول هذا الموضوع : أيّ الفريقين المخطئ ، وما حكم مرتكب الكبيرة ؟

فالخوارج يقولون بكفره ، وبخاصة الأباضية الذين يرون أن الاسلام عقيدة وقول وعمل ، فهم يشترطون العمل لتمام الاسلام ، ويقصدون بالعمل الإتيان بجميع الفرائض ، واجتناب جميع المحرمات ، والوقوف عند جميع الشبهات ، وقالوا ما جدوى أن يلوك اللسان كلمة التوحيد ، ويمتلئ القلب بحب غير الله ، وتتسابق الجوارح إلى كل ما نهى الله عنه تاركة لما فرض الله عليها ، فهم لم يفرقوا بين القول والعمل ، ولم يجزئوا دين الله ، ولم يطعموا العصاة المصرين غير التائبين[2].

فهم لم يساووا بين مؤمن تقيّ ، وعاص شقيّ ، ومع هذا فهم لا يخرجون العصاة من الملة ، ولا يحكمون عليهم بالشرك ، وإن سموهم كفارا فانهم يقصدون بذلك كفر النعمة ، وهو ما يطلق عليه غيرهم كلمة الفسوق والعصيان[3].

ومع هذا فالإيمان لا يتم عندهم حتى يؤمن الإنسان بالقدر خيره وشره ، وأنه من الله ، أخذا من قوله سبحانه وتعالى[4] : « والله خلقكم وما تعملون » وقوله[5] : « ألا له الخلق والأمر » وقوله : « الله خالق كل شيء » وللعبد حق الاكتساب الاختيارى يفعل باختياره وكسبه ، ويحاسب لهذا[6].

---

(١) رواه الطبرى عن الامام على وروى ابن ماجه فى باب الفتن « تكون فتن على أبوابها دعاة إلى النار . . . » وفى مسند أحمد جـ ٥ « ستكون بعدى أحداث وفتن واختلاف . . . » وروى الدارمى فى فضائل القرآن والترمذى فى ثواب القرآن « ستكون فتن » قلت وما المخرج منها يا رسول الله . . . الحديث

(٢) الاباضية فى موكب التاريخ جـ ١ ص ٧٧ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٤ .

(٣) الاباضية فى موكب التاريخ جـ ١ ص ٨٧ .

(٤) سورة الصافات آية ٩٦ .

(٥) سورة الأعراف آية ٥٤ .

(٦) المرجع السابق ص ٦٠ .

والشيعة الجعفرية لا يقولون بالجبر المطلق ، ولا بالتفويض المطلق ؛ لأن القول بالجبر ينفي عن الإنسان الارادة والاختيار أصالة ، والقول بالتفويض المطلق والاختيار المطلق يجعل المرء فى أفعاله وأقواله مستقلا عن إرادة الله وقدرته .

وينقلون عن الامام جعفر أنه قال : لا جبر ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين [1] ، ونقلوا عن الإمام موسى الكاظم أنه لما سئل عن المعصية هل هى من الله أو العبد قال : لا تخلو من ثلاث : إما أن تكون من الله وليس من العبد شىء فليس للحاكم أن يؤاخذ عبده بما لم يفعل ، وإما أن يكون من العبد ومن الله فليس للشريك الأقوى أن يؤاخذ الأصغر بذنب هما فيه سواء ، وإما أن تكون من العبد وليست من الله فان شاء عفا وإن شاء عاقب .

كما رووا عن يزيد بن عمر قال : دخلت على على بن موسى الرضا فقلت له : يا ابن رسول الله روى لنا عن الصادق أنه قال : لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين بين فما معناه ؟ ؟ .

فقال : من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر ، ومن قال : إن الله سبحانه فوض أمر الخلق والرزق إلى حججه فقد قال بالتفويض ، فالقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك .

فقلت يا ابن رسول الله : فما أمر بين بين ؟ !

فقال : وجود السبيل إلى اتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه .

فقلت فهل لله مشيئة وإرادة فى ذلك ؟

فقال : أما الطاعات فارادة الله ومشيئته فيها الأمر بها والرضا والمعونة عليها ، وإرادته ومشيئته فى المعاصى النهى عنها .

فقلت فلله فيها عزوجل القضاء والقدر ؟

قال : نعم ما من فعل يفعله العبد من خير وشر إلا ولله فيه قضاء .

قلت : فما معنى القضاء ؟

---

(١) أنظر مقدمة كتاب عقائد الامامية . الطبعة الثانية سنة ١٣٨١ هـ ، عقيدة الشيعة الامامية لهاشم معروف ص ٦٧ .

قال : الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم [1].

وجمهور المسلمين يقولون إن مرتكب الكبيرة مُؤْمن عاصٍ أمْره بيد الله إن شاء عذبه بقدر ذنبه ، وإن شاء عفا عنه ، لكنه غير مخلّد في النار ، وكان من رأى هؤلاء إبعاد أنفسهم حتى عن الجدل في هذا ، وقالوا : إنه يُرْجأ أمرهم لله ، ولم يستطيعوا التيقن من الحكم .

وكان أساس هذا الاتجاه وأصل هذا المذهب سعد بن أبى وقاص ، وأبو بكرة وعبدالله بن عمر ، وعمران بن الحصين ، ونهج نهجهم فى ذلك الاتجاه بعض الناس فيما بعد عرفوا بالمرجئة .

يقول ابن عساكر ـ وقد سماهم الشكاك ـ : ان الشكاك كانوا فى المغازى فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف . فقالوا : تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف ، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوما وكان أولى بالعدل هو وأصحابه وبعضكم يقول على أولى بالحق وأصحابه كلهم ثقة وعندنا مصدق . فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ، ولا نشهد بينهما ، نرجئ أمرهما إلى الله سبحانه لأنهم يشهدون ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فهم مسلمون . ونرجئ أمرهم فيما ارتكبوا إلى الله .

ثم اشتط منهم فريق وانحرفوا فى اتجاههم ، ولم يقفوا من مرتكب الكبيرة هذا الموقف السلبى وإنما قالوا : الإيمان منفصل عن العمل ، ولا يضر مع الإيمان ذنب ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

بل منهم من أفرط فى غلوه وقال : إن الإيمان اعتقاد بالقلب فقط وإن خالفته الجوارح . فحرفوا حقيقة الإيمان ، وجعلوا مجرد الشك أى شك حتى فيما هو بديهى لا ينافى الإيمان . والتف كثير من المستهترين حول هذا الرأى .

وعلى هذا فقد كان لفظ المرجئة يطلق قديما على القائلين بأن مرتكب الكبيرة مؤمن عاص فلا يخلد فى النار لإيمانه ويعذب بقدر ذنبه إلا أن يعفو الله عنه .

---

(1) عقيدة الشيعة الامامية للسيد هاشم معروف ص ٨٢/٨٣ .

ثم أصبح فيما بعد إذا أطلقت كلمة مرجئة يراد بها هؤلاء المنحرفون الذين قالوا : لا يضر مع الإيمان معصية ، وفصلوا الإيمان عن العمل .

ولقد نقل بعض الكاتبين[1] أن العلماء قسموا المرجئة إلى قسمين :

مرجئة السنة ، وهم الذين قرروا أن مرتكب الذنب يعذب بمقدار ما أذنب ولا يخلد فى النار . . . ، وفى هذا القسم يدخل أكثر الفقهاء والمحدثين كأبى حنيفة وأصحابه ، والحسن بن محمد بن على بن أبى طالب ، وسعيد بن جبير ، وعمرو بن مرة ، ومحارب ، ومقاتل بن سليمان ، وحماد بن أبى سلمان ، وكل هؤلاء من أئمة الحديث ، ولم يكفروا أصحاب الكبائر .

القسم الثانى : مرجئة البدعة وهؤلاء هم الذين يقولون لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهؤلاء هم الذين اختصوا باسم الارجاء عند الأكثرين وهم يستحقون مقالة السوء لأنهم إباحيُّون » .

وقد تفرع عن البحث فى هذا وأمثاله من المسائل العقائدية مذاهب عقائدية خاصة منها مذهب المعتزلة ، ومذهب الأشاعرة ، ومذهب الماتريدية ، والمذهب السلفى ، وسنتكلم على هذه المذاهب بما يوضح منهجهم فى هذه الأمور .

مذهب المعتزلة :

وهؤلاء يرجع أصلهم -كما هو المشهور[2] - إلى واصل بن عطاء وكان من أتباع الحسن البصرى ، ولما سمعه يقرر أن مرتكب الكبيرة مؤمن عاص خالفه واعتزل مجلسه إذ كان يرى أنه فى منزلة بين الكفر والإيمان ،

ومنهج المعتزلة أنهم يتناولون كل ما فى القرآن من أوصاف على مقتضى منطق الفلاسفة ، ومثلهم فى ذلك الشيعة الإمامية كما جاء فى مقدمة كتاب

---

(١) المذاهب الاسلامية للشيخ أبى زهرة المطبعة النموذجية من مجموعة الألف كتاب . وأنظر الطبعة الثانية بعنوان تاريخ المذاهب الاسلامية جـ ١ فى السياسة والعقائد ص ١٤٦ دار الفكر العربى .

(٢) وقيل إن بدأ ظهور الاعتزال أن بعض أصحاب على اعتزلوا السياسة وانصرفوا إلى العقائد لما نزل الحسن بن على عن الخلافة لمعاوية ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، راجع فى هذا رد أهل الأهواء والبدع لأبى الحسين الطرائفى . أشار إليه الشيخ أبو زهرة فى كتابه المذاهب الاسلامية . جـ ١ ص ١٤٧ فما بعدها الطبعة الثانية

عقائد الإمامية من أنهم يأخذون فى الكثير من مواطن الأحكام الدينية بمنهج العقل بقدر أخذهم بمنهج النقل .

وجاء فى مقدمة كتاب عقائد الامامية : أن جمهور الباحثين على أن الشيعة تأثروا بالمعتزلة فى المنهج العقلى ، لكن الكاتب يرى أن المعتزلة هم الذين تأثروا بالشيعة فى ذلك [1].

ويبدو أن المعتزلة أسرفوا فى تقدير سلطان العقل وحدود العلم الانسانى ، فجاءت نظرياتهم فى الدين ومباحثهم فى ما وراء الطبيعة نظريات فجة لم تنضج بعد . فهم يرون أن العقل البشرى منح من السلطة ما يمكنه من إقامة البرهان حتى على ما يتعلَّق بالله ، فلا حدود للعقل إلا بَراهِينه ، ولا زلل ولا خطأ متى صح البرهان ، ويتأولوا القرآن على مقتضى ذلك .

كما أفرطوا فى قياس الغائب على الشاهد ؛ فأخضعوا الله جل شأنه لقوانين هذا العالم ؛ فألزموه بالعدل كما يتصوره الإنسان ، وفاتهم أن معنى العدل نسبى يتغير تصوره بتغير الزمان ، وكذلك الشأن فى قولهم فى الحسن والقبح والصلاح والأصلح .

وأصول مذهب المعتزلة : هى التوحيد والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . ومن مقتضيات العدل عندهم أن الانسان مخير بفعل ما أمر به أو نهى عنه بقدرته التى جعلها الله فيه ، ولو شاء الله لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطرارا عن معصيته .

فهم بذلك يتفقون مع القدرية فى القول بأن الإنسان خالق لأفعاله ويناقضون الجبرية . غير أنهم يرون أن خلقه لأفعال نفسه يتم بمقتضى قدرة الله التى أودعها فيه .

أما الوعد والوعيد فهما واقعان فمن أحسن يثاب ، ومن أساء يعاقب إلا من تاب إذ لا عفو عن جريمة من غير توبة ، كما لا حرمان من ثواب . وهم فى هذا يخالفون المرجئة أيضا الذين يرون أنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة .

---

(١) عقائد الامامية لمحمد رضا المظفر والمقدمة للدكتور حامد حنفى داود .

وأما المنزلة بين المنزلتين فهم يريدون بها أن الفاسق فى منزلة بين الإيمان والكفر ، فهو لم يستكمل خصال الخير فلا يسمى مؤمنا ، ولنطقه بالشهادتين ووجود بعض خصال الخير فيه لا يسمى كافرا . لكنه إذا مات على كبيرته دون توبة فهو من أهل النار خالدا فيها . ولكن مع هذا يعامل فى الدنيا معاملة المسلم .

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أمر واجب على جميع المسلمين ، ولذا فإنهم هبوا للذود عن الاسلام ، وردوا الزنادقة بالحجة والبرهان . فهم قد خدموا الإسلام من هذه الناحية .

منهج المعتزلة :

ومنهج المعتزلة كما قلنا الاعتماد على العقل حتى فى الاستدلال لاثبات العقائد حتى حكموا بحسن الأشياء وقبحها عقلا مما عرف بالتحسين والتقبيح العقليين [١]. فالمعارف كلها عندهم معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب أيضا بالعقل ، وقالوا : إن فعل الصلاح والأصلح واجب لله تعالى ومستحيل أن يأمر الله بفعل ما هو قبيح لذاته وينهى عن فعل ما هو حسن لذاته . فالله سبحانه لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح فالصلاح واجب له .

ويبدو أن الشيعة الامامية والمعتزلة يشتركان فى القول بالحسن والقبح الذاتيين ، كما يشتركان فى القول بأن الصفات هى عين الذات أى أن الله سبحانه بصير بذاته سميع بذاته قادر بذاته وهكذا . لا يفرقان بين الذات والصفات ،

وكذلك فان التشابه بينهما واضح فى موضوع العدل الإلهى من نحو وجوب فعل الجميل على الله ووجوب ترك القبيح فالمعتزلة والامامية يؤثرون الدفاع عن جانب العدل الإلهى ، أما أهل السنة والصوفية وجماعة من السلف فانهم يؤثرون جانب الدفاع عن الحرية الالهية أى الحرية المطلقة لله سبحانه [٢].

ولقد كان المعتزلة بحق فلاسفة الإسلام ، وهم الذين كان لهم الفضل عن طريق نظر العقل من صد الملاحدة والزنادقة -- على ما قلنا - وإن أدى بهم نظر العقل أحيانا إلى الشذوذ إذ قد دخل فى الإسلام بعض من لم يدخل الإيمان إلى قلبه ، وإنما ليدخل فى دين الحاكم ، أو بقصد المضارة وإثارة المسائل

(١) ، (٢) المرجع السابق

الجدلية التى تشيع التشكك فى العقائد .

وقد استعان الخلفاء فى العصر العباسى بالمعتزلة لدفع سيل الزندقة والإلحاد ، بل قربهم المأمون منه ، واتخذ أعوانه ووزراءه من بينهم ، وأخذ بسلطانه يحمل الناس فى آخر أيامه على اعتناق آرائهم وخاصة فى موضوع خلق القرآن ، وكانت مناصرة بعض حكام العباسيين لهم وتعصبهم لآرائهم سببا فى بغضهم من الفقهاء والمشتغلين بالحديث وذلك فضلا عما بينهم من خلاف بسبب اختلاف المنهج .

فنهج الفقهاء والمحدثين يعتمد دائما على الكتاب والسنة فى كل الأحكام عقائدية كانت أم عملية ؛ وما اشتبه عليهم من النصوص استعانوا على فهمه بأساليب اللغه ، فان تعذر عليهم فهمه رغم ذلك توقفوا .

بينما منهج المعتزلة تحكيم العقل وجعله دائما فى كل شىء أساس البحث ، وإذا وجدوا خلافا بين ظاهر النص وما ينتهى إليه العقل أوَّلوا النص بما يقر به إلى ما يقضى به العقل ، ولا يخرج عما يشتمل عليه دلالة اللفظ ، ويبدو أنهم قلما أثر فيهم أسلوب مناقشاتهم لخصوم الاسلام الذين كانت لهم فلسفاتهم الخاصة .

ولقد شغل المعتزلة الفكر الاسلامى بمناقشاتهم ومناظراتهم نحو قرنين[1] ، فناظروا أهل الالحاد ، كما ناظروا أهل الفقه والحديث ، وقد امتازوا فى جدلهم بمميزات منها مجانبتهم التقليد ، وامتناعهم عن اتباع غيرهم لمجرد الاتباع .

فقاعدتهم كل مؤمن مكلف مطالب بمايؤديه إليه اجتهاده فى أصول الدين ، ومنها اعتمادهم على العقل فى اثبات العقائد ، مع الوقوف عندما تنتهى إليه نصوص القرآن مع التأويل فيها ، وعدم احتجاجهم بالحديث فى العقائد .

قولهم بخلق القرآن :

ومن أبرز المسائل التى عرف بها المعتزلة . القول بخلق القرآن ، وإن كان

---

(١) انظر مقالات الاسلامين ج ١ ص ٣١١/٢١٦ مطبعة السعادة سنة ١٩٥٠ والمذاهب الاسلامية للشيخ أبو زهرة .

ذلك القول أسبق منهم[1] إذ قال به الجعد بن درهم ، والجهم بن صفوان وتبعهما بشر بن غيات المريسى[2] ، إلا أن المعتزلة قد وسعوا القول فى هذا وشاركهم فى وجهتهم بعض الخلفاء العباسيين كالمأمون الذى دعا إلى القول بذلك وأخذ يوجه الناس إلى اعتناق هذا القول بقوة السلطان .

وأساس كلام المعتزلة فى هذا نفيهم عن الله سبحانه صفات المعانى ومنها الكلام . فقد أوّلوا ما ذكر فى القرآن من ذلك على أنه أسماء للذات العلية ، وذلك لأن الكلام من صفات الحوادث ، بينما غيرهم من الفقهاء وأهل الحديث يثبتون صفة الكلام لله تعالى .

وعلى هذا فانهم يرون أن القرآن غير مخلوق ، لكن لم يصرحوا بأنه قديم ، إذ أن الكلام فى هذا فتح منفذا للنصارى وقالوا : المسيح كلمة الله يقول جل شأنه[3] : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروحٌ منه » وكلام الله قديم فيكون اتصاف المسيح بالقدم ثابت بالقرآن .

ولذا نجد المعتزلة وقفوا وقفة حاسمة من هذا الموضوع وساقوا الكثير من الأدلة العقلية ، وقالوا : إن القول بأن القرآن غير مخلوق يؤدى إلى القول بالقدم ، وهذه فكرة خبيثة دسها المسيحيون بين المسلمين وروجوا لها[4] .

والواقع أن الإمام أحمد بن حنبل وغيره من الفقهاء والمحدثين ومنهم الأشاعرة -كما سيأتى - لم يصرحوا مطلقا بأن الحروف والكلمات التى ننطق بها قديمة ، ولا المعانى التى تفهم منها أيضا ، وإنما كل ما قالوه إنها غير مخلوقة .

لكن الماتريدية -كما سيأتى أيضا - صرحوا بأن كلام الله الذى هو المعنى القائم بذاته قديم بقدمه ، وهو غير مؤلف من حروف ولا كلمات ، إذ الحروف

---

(١) أنظر مسألة خلق القرآن وأثرها فى صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل بقلم عبد الفتاح أبو غدة مطابع دار العلم ببيروت .

(٢) قتل الجعد بن أدهم على الزندقة والالحاد سنة ١١٨ وقتل جهم بن صفوان سنة ١٢٨ لخروجه على أمراء بنى خراسان ، وأما بشر فمات ببغداد سنة ٢١٨ ولم يشيعه أحد من العلماء وحكم بكفره طائفة من الأئمـة .

(٣) سورة النساء آية ١٧١

(٤) راجع عصر المأمون ج ٣ من ص ١٦/٥ ، وأيضا مقالات الاسلاميين ج ١ من ص ٢١٦ فما بعدها .

والكلمات الدالة على المعنى القديم حادثة .

وعلى كل فإن المعتزلة وإن كانوا قد وقفوا أمام تيارات الزنادقة فصدوها وأحسنوا بذلك فان اتجاههم العقلى الذى أخضع النظام الدينى بما فيه من عقائد وحقائق لمنطقه كان اتجاها خطيرا على الاسلام ، فحول الاتجاه إليه من اتجاه عملى نافع إلى اتجاه فلسفى محض أثار الشكوك والشبهات . فهو نظام جيد التفكير ضعيف الروح ، غالى فى تقدير العقل ، وقصر فى قيمة العاطفة [1] .

مذهب الأشاعرة :

ينسب هذا المذهب إلى أبى الحسن الأشعرى الذى ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ ومات سنة ٣٣٠ وتتلمذ على أبى على الجُبائى شيخ المعتزلة فى عصره ، لكنه اهتدى إلى مخالفتهم فى نظرياتهم ، واتجه وجهة الفقهاء والمحدثين بعد أن عكف فى بيته على دراستها والموازنة بين الاتجاهين .

منهج الأشعرى :

خطب أبو الحسن الأشعرى الناس بالمسجد الجامع بالبصرة وقال فى خطبته : —

«كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله تعالى لا تراه الأبصار ، وأنًا مصدر أفعال الشر ، وأنا تائب مقلع متصد للرد على المعتزلة ، واستهديت الله فهدانى الى اعتقاد ما أودعت كتبى هذه . . . » ودفع للناس ما كتبه وفيه :

أن المعتزلة تأولوا القرآن تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا ، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ، وخالفوا رواية الصحابة فى رؤية الله جل ثناؤه بالأبصار ، وأنكروا شفاعة الرسول عليه السلام ، وجحدوا عذاب القبر . . . ودانوا بخلق القرآن نظيرا لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا : إنْ هذا الا قول بشر ، وانتهوا إلى أن العباد يخلقون الشر فهم كالمجوس الذين قالوا بألهين أحدهما يخلق الخير والأخر يخلق الشر .

وزعموا أن الله يشاء ما لا يكون ، ويكون ما لا يشاء ، وزعموا أنهم يملكون الضُّر والنفع لأنفسهم ، وينفردون بالقدرة على أعمالهم وحكموا

(١) راجع فى هذا المعنى ضحى الاسلام جـ ٣ ص ٤٠ لأحمد أمين .

على العصاة بالخلود في النار . .

ثم قال : والذى ندين به هو التمسك بما جاء فى كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان عليه الامام أحمد بن حنبل آخذون . . . فنقر بأن الله استوى على العرش وأن له سبحانه وجها كما قال [1] « ويبقى وجــه ربك ذو الجلال والاكرام » ، وأن له يدا كما يقول [2] : « بل يداه مبسوطتان » ، وأن له عينا بلا كيف كما يقول [3] « تجرى بأعيننا » ، وأن لله عِلْما كما يقول [4] : « أنزله بعلمه » .

ونقول : إن كلامه غير مخلوق ، وأنه لا يكون فى الأرض شر ولا خير إلا ما شاء الله ، وأن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله الله . . . وإنا نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره ، ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا ، وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا ، وندين بأن الله يُرى بالأبصار يوم القيامة ، وأن الكافرين محجوبون ، ونرى ألا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه ، ونقول : ان الله يخرج من النار قوما بعد ما امتحنوا للشفاعة ، ونؤمن بعذاب القبر ، وأن الإيمان قول وعمل ، ويزيد وينقص [5] .

ويبدو أن مذهب الأشعرية كان وسطا بعيدا عن المغالاة من أى جانب ، فهو يثبت كل الصفات التى وردت فى القرآن لله ويقول : انها لا تشبه صفات الحوادث التى تسمى باسمها .

ويقول : إن الانسان لا يستطيع احداث شيء ولكنه يقدر على الكسب ، وأن الله يرى من غير حلول ولا حدود ، وأن يد الله ليست يداً جارحة ، وانتهى إلى أنها كناية عن القدرة ، وأن القرآن غير مخلوق ، وأما الحروف والأصوات فمخلوقة ، وأن الفاسق المؤمن فى مشيئة الله ، وأن شفاعة الرسول

(١) سورة الرحمن آية ٢٧ .

(٢) سورة المائدة آية ٦٤ .

(٣) سورة القمر آية ١٤ .

(٤) سورة النساء آية ١٦٦ .

(٥) راجع مقالات الاسلاميين فقد تناولت هذه الموضوعات بشيء من التفصيل ج ١ ص ٢١٦ .

تكون بأمر الله فلا يشفع إلا لمن ارتضى ، وبذا تجد المذهب وسطا بين الاتجاهات المختلفة .

وكان منهج الأشعرية فى الاستدلال على العقائد مسلك النقل والعقل معا فلا يتخذون من العقل حاكما على النصوص ليؤولوها كما يذهب المعتزلة ، ولا يقفون عند ظواهر النصوص كما يتجه فريق من الفقهاء والمحدثين ، وانما يتخذون العقل خادما لظواهر النصوص .

وقد يرجع هذا إلى أن الأشعرى تلقى علم الكلام أولا على منهج المعتزلة من الاستدلال بالعقل ، وأنه شغل أخيرا بمجادلتهم والرد عليهم ودحض أدلتهم ، وكذلك فانه الذى تصدى للدفاع عن الاسلام ومجادلة أعدائه والرد على الفلاسفة بعد أن ضعف شأن المعتزلة وخاصة بعد أن لقى من الحكام نصرا ومساندة ، وقد عرف فى عصره بامام أهل السنة .

مذهب الماترية :

الماتريدية نسبة إلى أبى منصور الماتريدى من جهة سمرقند توفى سنة ٣٣٣ هـ والذى درس علم الكلام والفقه الحنفى وعلم الأصول وتعمق فيهما ، وقد عاش فى جو المناظرات العلمية التى كانت فى عصره تجرى بين المعتزلة وبين الفقهاء فى موضوع علم الكلام ، والمناظرات التى كانت تجرى بين فقهاء المذاهب فى أحكام الفروع وفى مسائل الأصول وقد تأثر كثيرا بآراء الامام أبى حنيفة ونهج نهجه فى العقائد والفروع .

منهج الماتريدى : —

وكان منهجه فى اتجاهاته العقائدية لا يبعد كثيرا عن مناهج الفقهاء والحنفية منهم خاصة وهو يعتمد على العقل بارشاد من الشرع فيأخذ بالعقل فيما لايخالف الشرع . فهو يوجب النظر العقلى ويراه مصدرا من مصار العلم مع النقل ، ويرى أن الاعتماد على النقل عاصم للعقل من الزلل .

ويقول : من قصد الاحاطة بجميع حكمة الربوبية بعقله الناقص المحدد بدون الاعتماد على النقل فهو ظالم للعقل ، وكان هذا هو رائده فى نهجه الاجتهادى .

فقرر أنه يمكن معرفة الله بالعقل استقلالا دون أحكام التكاليف ، وأن العقل يستقل بدرك بعض ما فى الأشياء من حسن وقبح دون البعض التى لا يستقل العقل بادراك ما فيها من صفات إلا بواسطة الشرع .

ومع هذا فالعقل عنده –كشيخة أبى حنيفة – لا يستقل بالتكليف الدينى مطلقا من ناحية الوجوب والحرمة إذ التكليف مصدره الشرع بخلاف الأشعرى الذى يرى أن ما فى الأفعال من حسن وقبح لا يدرك إلا بالشرع ، وبخلاف المعتزلة الذين يرون أن العقل يدرك منفردا الحكم التكليفى فيها من إيجاب وتحريم نحوه .

كما أن الماتريدى يرى أن الله منزه عن العبث وأن أفعاله تكون على مقتضى الحكمة ، ولكنه غير مجبر عليها لأنه فعال لما يريد . بينما الأشعرى يرى أن أفعال الله لا تعلل ، وأما المعتزلة فيرون أنها معللة بمقاصد وأغراض تقتضى أن يراعى الصلاح ويستحيل عليه سبحانه أن يأمر بغير الصالح .

ومنهج الماتريدى فى مسألة الجبر والاختيار أن الله سبحانه هو الخالق الموجد لكل شىء ، لكن حكمة الله تقتضى ترتب الثواب على اختيار العبد لما يستحق عليه الثواب ، وكذلك بالنسبة للعقاب .

ويقول –كالأشعرى – إن العبد له كسب اختيارى به يستحق الثواب أو العقاب ، وإن كان الكسب عنده يكون بقدرة أودعها الله فيه . فهو حر مختار فى هذا الكسب . إذ يستطيع أن يكسب الفعل بالقدرة المخلوقة فيه ، ويستطيع بهذه القدرة أيضا أن يمتنع .

فهو فى هذا بين المعتزلة الذين يرون أن خلق الفعل بقدرة أودعها الله العبد ، وبين الأشاعرة الذين يرون ألا قدرة للعبد ، وأن الكسب لا يكون بتأثير من العبد .

وإذا كان الماتريدى أثبت الصفات لله لكنه قال : إنها ليست قائمة بذاتها ولا منفكة عن الذات . فهم بهذا لا يبعدون عن المعتزلة فى هذه الجزئية ، وقد أشرنا قبل إلى أنه قرر أن كلام الله هو المعنى القائم بذاته فهو صفة من صفاته متصلة بذاته قديمة بقدم الذات العلية غير مؤلف من حروف ولا كلمات .

وعلى هذا فالحروف والعبارات الدالة على المعنى القديم تكون حادثة .

وبهذا يكون الماتريدى قريبا من المعتزلة الذين وصفوه بأنه مخلوق .

ويرى الماتريدى تنزيه الله سبحانه عن الجسمية والمكان والزمان ، ويؤول النصوص التى تدل بظاهرها على غير ذلك ، ويحمل المتشابه على المحكم وأن رؤية الله يوم القيامة ممكنة لكن الله سبحانه اختص علمه بكيفيتها وأحوالها ، كما أنه لا يعد العمل جزءا من الايمان فمرتكب الكبيرة مؤمن عاص ، ولذا فانه لايخلَّد فى النار ما دام مسلما ولو مات من غير توبة . فهو كالأشعرى فى هذا .

وإذا كان كل من الأشعرى والماتريدى يتجه فى اثبات العقائد التى اشتمل عليها القرآن إلى العقل والبراهين المنطقية دون خروج عليها . فان سلطة العقل عند الماتريدية مطلقة إذ يقررون أن للأفعال حسنا ذاتيا يدرك بالعقل ، وأن معرفة الله واجبة بالعقل .

وعلى هذا فان المنهج الاجتهادى للماتريدى أقرب إلى منهج المعتزلة من فريق الفقهاء والمحدثين وأن المنهج الاجتهادى للأشعرى أقرب إلى الفقهاء والمحدثين .

المذهب السلفى :

ظهر المذهب السلفى فى القرن الرابع الهجرى ، والقائمون به هم فريق من فقهاء الحنابلة ، زعموا أن جملة آرائهم تنتهى إلى الامام أحمد بن حنبل الذى صمد وكافح وتحمل التعذيب والحبس فى سبيل الحفاظ على عقيدة السلف ، وفى القرن السابع الهجرى تزعمهم الإمام ابن تيمية ، ثم تبعهم من بعد الوهابيون فى نجد[1].

---

(١) نسبة لمحمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن على بن محمد وينتهى نسبه الى نزار بن معد بن عدنان . اشتغل والده بالقضاء والافتاء ولد سنة ١١١٥ هـ بالعيينة ونشأ بها وحفظ القرآن قبل بلوغه العاشرة ، وطلب العلم فقرأ مبادئ العلوم والفقه الحنبلى على والده ، كان حاد الذكاء .كما قرأ على بعض فقهاء مكة والمدينة كما سافر الى البصرة بالعراق ، وقرأ بها كثيرا من كتب الحديث والفقه والنحو . وكان خلال اقامته بالبصرة يدعو الناس الى توحيد الله ونبذ الشرك به ، وهاجم البدع التي كانت منتشرة فى ذلك العهد ثم رجع الى وطنه وعكف على دراسة تفاسير القرآن وكتب السنة وما خلفه كل من ابن تيمية وابن القيم من كتابات . واشتهر أمره فى قرى نجد وتبعه قوم كثيرون . ثم رحل الى الدرعية قرب الرياض والتقى بأميرها محمد بن سعود بن مقرن الذى عاهده واتبع دعوته لمحاربة البدع . وأقام الشيخ يدعو الى دين الله ويعلن بطلان ما فيه الناس من تعلق بالأوثان والأحجار والأولياء وضرب القباب على القبور تعظيما لمن فيها مات سنة ١٢٠٦ هـ .

منهج السلفيين : —

كان منهج السلفيين الوقوف فى دراسة العقائد عندما كان عليه مسلك الصحابة والتابعين فى دراستها والتعرف عليها من الكتاب والسنة دون غيرها لأن العقائد وأدلتها لا تؤخذ إلا من النصوص نفسها ، أو ما تومىء إليها النصوص ، وليس للعقل سلطان فى تأويل القرآن وتفسيره أو تخريجه إلا بالقدر الذى تؤدى إليه العبارات ، والعقل لا يستقل عندهم بالاستدلال مطلقا لأنه يضل وإنما ينبغى أن يتبع النقل ويسير فى فلكه وما يهدى إليه وإذا كان للعقل سلطان فهو التصديق والإذعان فهو شاهد لا حاكم .

فهم بالنسبة للصفات يقرون بما يفيده ظاهر النص ويكلون علمها إلى الله ، ويعتقدون مع هذا أن الخير والشر كله بمشيئة الله ولا يكون فى ملكه إلا ما أراد ، وأن العبد لا يقدر على خلق أفعاله بل له كسب رتب الله عليه الثواب فضلا والعقاب عدلا ، ويقولون إن المؤمن يرى الله سبحانه في الآخرة بلا كيف ولا إحاطة .

وقد بالغ بعضهم فى ذلك فادعى أن السنة نفسها تصلح مصدرا من مصادر العقائد ، وأن الحديث النبوى إذا صح يكفى فى اثبات عقيدة من العقائد وإضافة جديد إلى ما يقتضيه العقل أو يفيده القرآن الكريم من العقائد ، ولهم فى ذلك كتب تثبت كثيرا من الأسماء والصفات منها كتاب البيهقى فى الاسماء والصفات . وإننا نرجح أن العقيدة بوصفها عقيدة يجب أن يكون دعامتها ما ينتهى إليه العقل بحكم جازم لا مجال فيه للتردد .

وقد لمحنا من دراسة المتكلمين الذين انتهى الاعتماد بين جماهير العلماء على دراستهم فى علم الكلام فيما يتعلق بذات الله وصفاته ، وفيما يتعلق بالرسل وصفاتهم ، وفيما يتصل بالغيب واليوم الآخر . أنهم يعتمدون فى هذا كله على الأدلة العقلية التى انتزعوها من مسالك الفلاسفة ، وان كانوا يستأنسون لذلك بآيات من الكتاب العزيز وبعض الأحاديث النبوية الصحيحة .

ومن ابرز هؤلاء العلماء المحققين الباحثين الذين اطمأنوا إلى هذا المسلك ، الامام الغزالى وله كتب عديدة يبرز فيها ذلك المسلك مثل كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ، وما ضمنه كتابه أحياء علوم الدين .

ومن هؤلاء الإمام فخر الدين الرازى الذى يتجلى مسلكه واضحا فى كتاب أساس التقديس وما ضمنه فى تفسيره الكبير فى شرح آيات العقائد ، وقد تبع هؤلاء الكمال بن الهمام فى كتابه المسايرة شرح المسامرة . وفيما ضمنه كتابه فى الاصول مشعرا باتجاهه الفلسفى فى ناحية العقائد .

وقد خلط الأصوليون من المتكلمين ولا سيما الشافعية منهم كالرازى والآمدى والغزالى والبيضاوى ، بين تلك الأدلة العقلية والاستئناس بالنصوص ، وأخذ منهم الحنفية ذلك الاتجاه مع احتفاظهم للتطبيق الفقهى فكان مسلكهم أقرب الى استثمار علم الأصول فى الفقه .

والسلفيون يعتقدون أن التوسل إلى الله بأحد عباده مناف للوحدانية ، وأن استقبال الروضة الشريفة وإقامة الشعائر حولها مناف للوحدانية ، وكذا استقبال سائر الأضرحة ، ولكنهم لا يكفرون من يفعل ذلك أو يخالفهم فى هذا الرأى ، وإن كانوا يحكمون بزيغهم ، وهم يثبتون لله من الصفات كل ما جاء به القرآن من الكلام والرضا والغضب والاستواء على العرش . وغير ذلك ، ويفسرون حسب الظاهر بما وصف الله به نفسه .

ولكن يقرر ابن تيمية مع ذلك أنها ليست كالحوادث . ويفوض فيما وراء ذلك ويقول : إن محاولة التفسير زيغ اعتمادا على قول الله تعالى[1] : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ..... »

فهم وإن كانوا يلتزمون فى التفسير المعنى الظاهر إلا أنهم مع هذا يفوّضون فى الكيف والوصف مع تنزيهه سبحانه عن التشبيه بالحوادث .

وبالنسبة لكلام الله وموقفهم من القرآن يقول ابن تيمية[2] : السلف قالوا : لم يزل الله متكلما إذا شاء بالعربية كما تكلم بالقرآن العربى ، وما تكلم به فهو قائم به وليس مخلوقا منفصلا عنه فلا تكون الحروف التى هى فى أسماء الله الحسنى وكتبه المنزلة مخلوقة لأن الله تكلم بها ... ثم يقول : اتفق السلف على أن كلام

(١) سورة آل عمران آية ٧

(٢) انظر كتاب رسائل ومسائل جـ ٣ طبع المنار . أشار اليه الشيخ أبو زهرة فى كتابه المذاهب الاسلامية .

الله غير مخلوق فظن بعض الناس أن مرادهم أنه قديم العين .... ثم بين أن القرآن ليس صفة الكلام القديمة القائمة بذات الله .

وكذلك فيقرر ابن تيمية أن مذهب السلف بالنسبة للقدر أن الله خلق العبد وكل ما فيه من قوى ، وأن العبد يفعل ما يشاء بقدرته وارادته قال تعالى [1] : « لمن شاء منكم أن يستقيم ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » . .

ولا تلازم عندهم بين الأمر والإرادة . فالله يريد الطاعات ويأمر بها ، ولا يريد المعاصي وينهى عنها . ويفرقون بين الرضا والارادة . فالارادة قد تقع على ما يخالف أوامره ونواهيه . أما الرضا فهو الذى يتفق مع أوامر الله ونواهيه .

* * *

ومهما يكن فاننا ما تعرضنا لموضوع الاجتهاد فى العقائد إلا استكمالا لحلقات البحث ، مع الربط للاجتهاد العقائدى والاجتهاد الفقهى ، فانه لا يمكن محاولة الانفكاك بينها ، وإنا نجد كثيرا من الأحكام الشرعية العملية يرتبط بالعقائد وينبنى عليها .

ولئنْ أدخل المتكلمون أنفسهم بعض الأحكام الفقهية فى العقائد كمسألة الامامة وحكم الشارع فيها ، وارتكاب الكبيرة وحكم مرتكبها من ناحية إيمانه وكفره وما يترتب على ذلك من أحكام . فالفصل التام بين أصول الدين وأصول الفقه وأحكامه أمر يشبه أن يكون اعتباريا لتمييز بعض الدراسات عن بعض .

ومع هذا فاننا لم نتوسع فى المناهج العقائدية بين فقهاء المسلمين إيثارا منا لأن يكون بحثنا فيما وراءه عمل ، وأخذا بما نقلناه قبل عن السيد رشيد رضا من أن الاجتهاد قد خصه الفقهاء بالأحكام العملية إذ الاختلاف فيها رحمة بالأمة ، أما ما يتعلق بالعقائد وأصول الدين . . . فالاختلاف فيها يؤدى إلى تفريق أو يكون سببا فى التفريق .

وإننا نمتثل لقول الرسول عليه السلام لما علم أن نفرا من أصحابه يراجعون فى القدر : « بهذا ضلت الأمم قبلكم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه بعضا ، وأن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ، ولكن نزل القرآن فصدَّق

(١) سورة التكوير آية ٢٨/٢٩ .

بعضه بعضا . ما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه منه فآمنوا به[1] .

ورحم الله مالكا رضى الله عنه إذ يقول : إنى أكره الكلام فى القدر - ونحوه من أمور العقائد الغيبية - ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه ، ولا أحب الكلام إلا فيما وراءه عمل .

وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن الباب الأول من القسم الثالث لنشرع فى تقديم الباب الثانى الخاص بمناهج بعض الصحابة والتابعين لاستنباط الأحكام العملية .

---

(١) رواه أحمد ومسلم والنسائى عن أبى هريرة وقد سبق ذكره .

الباب الثانى
مناهج بعض الصحابة والتابعين فى استنباط الأحكام العملية

يتكون هذا الباب من ثلاثة فصول :

الفصل الأول : منحى الصحابة إجمالا من الاجتهاد والفتيا

الفصل الثانى : المناهج الفقهية لبعض الصحابة

الفصل الثالث : المناهج الفقهية لبعض التابعين

الفصل الأول

المنحى الاجمالى للصحابة فى الاجتهاد والفتيا

أشرنا قبل إلى ما حدث من خلاف بين الصحابة ومن بعدهم التابعين وأئمة الفقه الاسلامى ، وقلنا إن ذلك لم يكن معيبا ولا شرا بل كان مصدر ثروة فقهية كبيرة وفتح الآفاق ويسر الأمر على المسلمين فى مختلف عصورهم ، وقرب الأحكام الفقهية من واقع الحياة .

ونذكر هنا أن عمر بن عبد العزيز كان يسره اختلاف الصحابة فى الفروع ويقول[1] : ما أحب أن أصحاب رسول الله لا يختلفون لأنه لو كان قولا واحدا لكان الناس فى ضيق وإنهم أئمة يقتدى بهم ، فلو أخذ أحد بقول واحد منهم لكان سنة . رواه ابن وهب عن القاسم بن محمد .

يقول الشاطبى : ومعنى هذا أن جماعة من السلف الصالح جعلوا اختلاف الأمة فى الفروع ضربا من ضروب الرحمة . . وفتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون فى ضيق لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم مكلفين باتباع خلافهم وهو نوع من تكليف ما لا يطاق وذلك من أعظم الضيق فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعىّ فيهم فكان فتح باب للأمة للدخول فى هذه الرحمة .. فاختلافهم فى الفروع كاتفاقهم فيها[2] .

درجات الصحابة فى الفتيا :-

أشرنا قبل إلى أن من الصحابة من عرف بكثرة الفتيا وهم سبعة: عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبى طالب ، وعبدالله بن مسعود ، وعائشة أم المؤمنين ، وزيد بن ثابت ، وعبدالله بن عباس ، وعبدالله بن عمر .

وكان منهم المتوسط فى الفتيا ومن هؤلاء: أبو بكر الصديق ، وأم سلمة ،

---

(١) الاعتصام للشاطبى الجزء الثانى صفحة ١٧٠

(٢) المرجع السابق .

وأنس بن مالك ، وأبو سعيد الخدرى ، وأبو هريرة ، وعثمان بن عفان وعبدالله بن عمرو بن العاص ، وعبدالله بن الزبير ، وأبو موسى الأشعرى وسعد بن أبى وقاص ، وسلمان الفارسى ، وجابر بن عبدالله ، ومعاذ بن جبل

وكان منهم المقل فى الفتيا الذين لا تروى عن الواحد منهم أكثر من المسألة أو المسألتين والزيادة اليسيرة على ذلك ومن هؤلاء : الحسن والحسين ولدا على بن أبى طالب ، وأبىّ بن كعب ، وأبو ذر الغفارى ، وأسامة بن زيد ، وأسما بنت أبى بكر ، وعمار بن ياسر ، وعبدالله بن سلام ، ومحمد بن مسلمة وفاطمة بنت الرسول ، والمغيرة بن شعبة وغيرهم .

قال مسروق : « جالست أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فكانو كالاخاذ[1] » الإخاذة تروى الراكب ، والإخاذة تروى الراكبين ، والإخاذة تروى العشرة ، والإخاذة لو نزل بها أهل الأرض لأروتهم .

من صارت إليهم الفتوى من التابعين :-

ثم صارت الفتوى بعد الصحابة فى أصحابهم من التابعين الذين نهجوا نهجهم ففى المدينة سعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، والقاسم بن محمد ، وخارجة بن زيد وأبو بكر بن عبد الرحمن بن حارث ، وسليمان بن يسار ، وعبيدالله بن عبدالله ابن عتبة بن مسعود ، وفى مكة عطاء بن رباح ، وطاووس بن كيسان ، وعمرو بن دينار ، وعكرمة . وفى مدينة البصرة الحسن البصرى ، وفى الكوفة علقمة بن قيس النخعى ، ومسروق بن الأجدع الهمدانى ، وشريح بن الحارث ، ومن بعدهم ابراهيم النخعى ، وعامر الشعبى . وهكذا فى كل مدينة كالشام ومصر والقيروان والأندلس وغيرها . وكان أكابر التابعين يفتون فى الدين ويستفتيهم الناس وأكابر الصحابة حاضرون يجوزون لهم ذلك .

تحرج الصحابة والتابعين من الفتوى : -

وكان السلف من الصحابة والتابعين يكرهون التسرع فى الفتوى . ويود كل واحد منهم كما يقول ابن القيم[2] أن يكفيه إياها غيره ، فإذا رأى أنها قد

(١) الاخاذ بالكسر الغدران .

(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٣/٣٤ .

تعينت عليه بذل اجتهاده فى معرفة حكمها من الكتاب والسنة وأقوال الخلفاء الراشدين ثم أفتى .

وقد كان الاجتهاد عند الصحابة على ثلاثة أنواع كما ذكرنا . اجتهاد فى دائرة بيان النص وتفسيره ، واجتهاد بالقياس على الأشباه والنظائر التي جاءت فى الكتاب والسنة أو على حكم أجمعوا عليه قبل ، واجتهاد بالرأى دون اعتماد على نص أو قياس وإنما هو استنباط من روح الشريعة وقد كان هذا النوع هو الغالب المتحكم فى أفهامهم وأذواقهم .

الرأى الفقهى كما يراه الصحابة :-

والرأى الفقهى على حد ما كان يفهمه الصحابة هو ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات ، وكان الرأى عندهم شاملا لما عرف بالاستحسان وسد الذرائع والمصلحة والبراءة الأصلية. أما ما دون ذلك فإنهم يعتبرونه أخذا بالهوى ويرون أنه مذموم .

وقد روى عروة عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال فيما رواه البخارى : « إن الله لا ينزع العلم من الناس انتزاعا ولكن يقبض العلماء فيرفع العلم معهم ويبقى فى الناس رءوس جهال فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون »[1]

وفى حديث عوف بن مالك الأشجعى عن رسول الله : « إن أعظم الناس فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله ويحلون ما حرم الله »[2]
قال أبو عمر بن عبد البر هذا هو القياس على غير أصل ، والكلام فى الدين بالخَرْص[3] والظن .

---

(١) روى أحمد والشيخان والترمذى وابن ماجه عن ابن عمر : أن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » . وروى أحمد والطبرى أن ذلك كان فى حجة الوداع .

(٢) وروى الطبرى في معجمه الأوسط عن عمر بن الخطاب . أكثر ما أتخوف على أمتي من بعدى رجل يتأول القرآن يضعه على غير مواضعه . ورجل يرى أنه أحق بهذا الأمر من غيره قال العزيزى : حديث ضعيف . أنظر الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ ١ ص ٢٨٦ .

(٣) بفتح الخاء وسكون الراء .

ويروى ابن القيم[1] أن عمر بن الخطاب خطب فى الناس فقال : إن الرأى إنما كان من رسول الله مصيبا . إن الله كان يريه وإنما هو منا الظن والتكلف » .

وكان من اضطر منهم إلى الفتيا بالرأى أخبر أنه ظن وأنه ليس على ثقة منه ، وأنه يجوز أن يكون منه ومن الشيطان وأن الله ورسوله برئ منه ، وأن غايته أن يسوغ الأخذ به عند الضرورة من غير لزوم لاتباعه ولا العمل به .

ومع هذا فقد كان كل من أبى بكر وعمر إذا ورد عليه أمر نظر فى كتاب الله ثم فى سنة رسوله فان لم يجد سأل الناس هل علمتم أن رسول الله قضى فيه بقضاء فان لم يجد جمع رؤساء الناس فاستشارهم ، فاذا اجتمع رأيهم على شىء قضى به .

وقد روى عن ابن مسعود أنه قال : من عرض له منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله فان لم يكن فى كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه فان جاء أمر ليس فى كتاب الله ولم يقض فيه نبيه صلى الله عليه وسلم قضى بما قضى به الصالحون فان لم يكن اجتهد رأيه فان لم يحسن فليقم ولا يستحى[2].

وعن ابن عمر أنه سئل عن شىء فعله أرأيت رسول الله فعل هذا أو شيئا منه ؟ قال : بل هو شىء رأيته ، وما روى عن عمر فيما ذكرنا قبل من قوله بعد أن أخبره من سأل عما قضى له به الامام على ! ، لو كنت أنا لقضيت بكذا . قال : فما منعك والأمر إليك ؟ ! قال عمر : لو كنت أردك إلى كتاب الله أو إلى سنة نبيه صلى الله عليه وسلم لفعلت ولكنى أردك إلى رأى والرأى مشترك . ولم ينقض الحكم[3] .

ما يشمله الرأى عندهم :-

وهذا يفيد أن الرأى عند الصحابة رضوان الله عليهم كان شاملا للرأى الجماعى كما هو واضح فيما نقل عن كل من أبى بكر وعمر ، والرأى الفردى أيضا كما هو واضح مما نقل عن ابن مسعود ، كما يفيد أن الصحابة اعملوا الرأى

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٥٤ .
(٢) المرجع السابق ص ٦٢/٦٣ .
(٣) المرجع السابق ص ٦٥ .

فعلا ، ويفيد أن الرأى المعمول به عندهم[1] ما كانوا يفسرون به نصا ويبينون وجه دلالته .

مقدار أخذهم بالرأى :-

يقول عبدالله بن المبارك من تابعى التابعين : ليكن الذى نعتمد عليه الأثر ، وخذ من الرأى ما يفسر لك الحديث ، وهذا هو الفهم الذى يختص الله سبحانه به من يشاء من عباده « فهو بهذا شامل للقياس والاستحسان والمصالح وسد الذرائع مما لم يرد فيه نص خاص، واعتمدت الفتوى فيه على مقاصد التشريع العام .

ينقل ابن القيم[2] قال عبدان سمعت عبدالله بن المبارك يقول : ليكن الذى تعتمد عليه الأثر ، وخذ من الرأى ما يفسر لك الحديث . . ، ومثل هذا رأى الصحابة فى العول فى الفرائض عند تزاحم الفروض . . . . ورأيهم فى الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما أفطرتا وقضتا وأطعمتا لكل يوم مسكينا . . . » .

صور لاستعمالهم الرأى :-

ومن استعمالهم الرأى فى القياس ما ذكره ابن القيم[3] أيضا لما أرسل سيدنا عمر إلى المرأة فأسقطت جنينها . استشار أصحابه ، فقال عبد الرحمن بن عوف . وعثمان : إنما أنت مؤدِّب ولا شىء عليك ، وقال له على : أما المأثم فأرجو أن يكون محطوطا عنك . وأرى عليك الدية،فقاسه عثمان وعبد الرحمن على مؤدب امرأته وغلامه وولده . وقاسه على على قاتل الخطأ . . . » فقد استعمل على رضى الله عنه كلمة أرى فى حكم أخذه بطريق القياس .

ومن استعمالهم الرأى فيما هو مبنى على المصلحة الكثير من الصور وقد سبق ذكر طرف منها[4] ، ومن ذلك مشورة عمر على أبى بكر بجمع القرآن فهو يقول له : « إنى أرى أن تأمر بجمع القرآن » فلما قال له : كيف نفعل شيئا

---

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٨٦/٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٢ .

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٢١٦/٢١٥ .

(٤) وأنظر أيضا لنا المدخل للفقه الاسلامى ص ٨٦/٨٢ .

لم يفعله رسول الله ؟ قال : « هو والله خير » .

ومن ذلك أيضا ما رآه عمر من إشراك الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم عند استغراق أصحاب الفروض للتركة وهى المسألة المعروفة بالحجرية أو الحمارية أو المشتركة وفى هذا يقول العنبرى : الاستحسان ما قاله عمر (١) .

ومن ذلك أيضا حكمهم بقتل الجماعة بالواحد لئلا يكون عدم القصاص – اعتبارا للمساواة المطلوبة فيه – ذريعة للتعاون على سفك الدماء(٢)

تقديمهم للنص على الرأى :–

ومع استعمالهم للرأى على هذه الوجوه المتعددة فانه لم يؤثر عن أحد منهم تقديمه الرأى على النص ، وما جاء من اجتهاداتهم يشعر بمخالفة النص ، يبين عند الغوص فيه والتأمل أنهم لم يخرجوا على النص لكنهم يبحثون عن العلة ويرتبون حكمهم عليها وعبارتهم تنطق بتأخير الرأى .

يروى عن ابن مسعود أنه قال : « من ابتلى بقضاء بعد اليوم فليقض بما فى كتاب الله فان أتاه ما ليس فى كتاب الله ولم يقل فيه نبيه فليجتهد رأيه . . » وهذا المسلك واضح من قول معاذ للرسول عليه السلام لما أرسله للقضاء فى إحدى المناطق « أقضى بما فى كتاب الله فان لم أجد فبما فى سنة رسول الله فان لم أجد أجتهد ولا آلو » .

الرأى الفردى والجماعى :–

وكان الاجتهاد عندهم أو الرأى كثيرا ما يخرج عن دائرة الأفراد إلى دائرة الرأى الجماعى ، وما كان رأيا جماعيا فان ما تواطئوا عليه من الرأى لا يكون إلا صوابا ، وما كان من اجتهاد ونظر وتأمل من الأفراد لمعرفة الحكم عند افتقاد

---

(١) المغنى لابن قدامة جـ ٦ ص ٢٣٨/٢٣٩ مطبعة الامام وإنما سميت بذلك لأن بعض أهل العلم شرك فيها بين ولد الأبوين وولد الأم فى فرض ولد الأم فنقسمه بينهم بالسوية . وتسمى الحمارية أو الحجرية لأنه يروى أن عمر رضي الله عنه أسقط ولد الأبوين فقال بعضهم يا أمير المؤمنين : هب أن أبانا حمارا . أو حجرا أليست أمنا واحدة . ! ! وقد بينا آراء الصحابة والفقهاء في هذا الموضوع فى بحثنا أحكام الأسرة فى الاسلام حـ ٤ الخاص بالميراث .

(٢) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ١٢٥ .

النص والرأى الجماعى ناظرين إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله وما صدر من ر أى جماعى يغلب على الظن صوابه

ويشير إلى ذلك ما جاء فى كتاب عمر إلى أبى موسى الأشعرى من قوله : « الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس فى قرآن ولا سنة ، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق .

أقسام الراءى عندهم :-

ويقول ابن القيم : « الرأى ثلاثة أقسام : باطل بلا ريب ، ورأى صحيح ورأى هو موضع الاشتباه . والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف فاستعملوا الرأى الصحيح وعملوا به وأفتوا ، وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به ، وذلك مثل الكلام فى الدين بالخَرْص والظن مع التفريط والتقصير فى معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها . أما القسم الثالث فقد سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد منه بد ولم يلزموا أحدا العمل به ، ويبدو أن القسم الثانى -- الصحيح - يقصد به الرأى الجماعى ، والقسم الأخير يقصد به الرأى الفردى الاجتهادى .

وكان من الضرورى أن يستعمل الصحابة الرأى بالمعنى الصحيح لأن النصوص متناهية كما قلنا والوقائع التى جدَّت عليهم وخاصة فى مجتمعهم الجديد بعد الفتح غير متناهية ولا تقف عند حد .

تفاوتهم فى فهم النصوص واستعمال الرأى :-

وقد كان الصحابة متفاوتين فى الإدراك والفهم . فلم يكونوا فى درجتهم العلمية سواء حتى فى فهمهم نصوص القرآن والعمل بالسنة ومناهجهم فى استعمال الرأى ، ومن ذلك ما روى أنه لما نزل قول الله تعالى[1] : « اليوم أكملت لكم دينكم . . . » فرح الصحابة لظنهم أنها مجرد أخبار وبشرى بكمال الدين لكن عمر فهم منها معنى آخر فبكى إذ استشعر منها نعى النبى صلى الله عليه وسلم

(١) سورة المائدة آية ٣ .

وقال : ما بعد الكمال إلا النقص ، وقد كان صادقا فى حسه وإدراكه فلم يلبث الرسول بينهم بعدها إلا واحداً وثمانين ،يوما » .

ومن ذلك ما روى أن رجلا جاء إلى ابن مسعود يخبره أن بالمسجد من يفسر قول الله تعالى[1] : « فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين » بأن الناس يوم القيامة يأتيهم دخان يأخذ بأنفاسهم فتضيق صدورهم . فقال ابن مسعود : إنما كان هذا لأن قريشا استعصوا على النبى صلى الله عليه وسلم فدعا عليهم بسنين كسنى يوسف فأصابهم قحط وجهد حتى جعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد .

منهجهم فى الأخذ بأخبار الآحاد :-

كما أن طرقهم فى الأخذ بأخبار الآحاد من السنة مختلفة ، فقد كان كل من أبى بكر وعمر لا يقبل الأخذ بخبر الواحد إلا إذا شهد اثنان على أنهما سمعاه من الرسول ، فقد جاءت جدة لأبى بكر تلتمس أن يورثها فى تركة حفيدها ، فقال لها : ما أجد لك فى كتاب الله شيئا ، وما علمت أن رسول الله ذكر لك شيئا . ثم سأل الناس . فقال المغيرة بن شعبة : سمعت رسول الله يعطيها السدس . فقال أبو بكر : هل معك أحد ؟ فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك ، فأنفذ لها .

كما روى أن عمر بن الخطاب سمع صحابيا يروى حديثا عن الرسول فقال : لتأتينى على ما تقول ببينة . فخرج فاذا أناس من الأنصار فذكر لهم ما كان بينه وبين عمر . فقالوا قد سمعنا هذا من رسول الله . فقال عمر : أما أنى لم أتهمك ولكن أحببت أن أتثبت .

وقد كان كل من الخليفتين يأمر أصحابه بقلة رواية الحديث خوف الخطأ فى الرواية فيروى أن أبا بكر جمع الناس بعد وفاة الرسول وقال : إنكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافا فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه ، وكان معاوية يقول : عليكم من الحديث بما كان فى عهد عمر فانه قد أخاف الناس فى الحديث .

---

(١) سورة الدخان آية ١٠ .

بينما كان الإمام على يكتفى باستحلاف الراوى ، روى ابن الحكم والغزاوى أن عليا قال : كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعنى الله ما شاء أن ينفعنى منه ، وكان إذا حدثنى غيره استحلفته فاذا حلف صدقته .

كما أن عليا كرم الله وجهه رد حديث معقل بن سنان الأشجعى إذ قال لابن مسعود وقد قضى فى المرأة التى مات عنها زوجها قبل المسيس ودون أن يسمى لها مهرا بأن لها صداق مثلها من نسائها لا وكس ولا شطط : قضيت فيها والذى يحلف به بقضاء رسول الله فى بروع بنت واشق الأشجعية .

فلم يعمل على بهذا الحديث الذى أيد به الراوى قضاء ابن مسعود ، وقاس الوفـــــاة على الطلاق وقد ورد فيه قول الله تعالى[1] : « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ... » وقضى[2] بأنه لا مهر لها لأنها فرقة وردت على تفويض صحيح قبل فرض ومسيس فلم يجب بها مهر كفرقة الطلاق ، فقدم القياس على خبر الآحاد هنا ، بينما ابن مسعود اطمأن إلى هذا الخبر وأيد به قضاءه وقال الترمذى إنه حسن صحيح .

كما أن السيدة عائشة كان منهجها بالنسبة لخبر الآحاد أن ترده إلى كتاب الله وأحيانا كانت تسأل عنه راويه بعد طول عهد فإذا رواه كما رواه أولا دون أى تحريف فى الرواية اطمأنت إلى روايته .

ومن ذلك ما روى أنها قالت لعروة : يا ابن أختى بلغنى أن عبد الله بن عمر فى طريقه إلى الحج فالقه فاسأله فانه قد حمل عن النبى علما كثيرا قال : فلقيته فسألته عن أشياء يذكرها عن الرسول فكان مما روى أن النبى قال : « إن الله لا ينزع العلم من الناس انتزاعا ... الحديث . قال عروة : فلما حدثت به عائشة أعظمت ذلك وأنكرته حتى إذا كان عام قابل قالت لى : إن ابن عمر قد قدم فالقه ثم فاتحه حتى تسأله عن الحديث الذى ذكره فى العلم فلقيته فسألته فذكر لى نحو ما حدثنى به فى المرة الأولى قال عروة : فلما أخبرتها بذلك قالت : ما أحسبه إلا قد صدق أراه لم يزد فيه شيئا ولم ينقص .

---

(١) سورة البقرة آية ٢٣٦ .

(٢) راجع المغنى جـ ٧ ص ١٦٧ مطبعة الامام . ولنا أحكام الأسرة فى الاسلام جـ ١ فى باب المهر .

اختلاف مناهجهم عند الأخذ بالرأى :

وكذلك فانهم عند الأخذ بالرأى يظهر اختلاف المنهاهج بوضوح وقد أشرنا قبل إلى ما قاله عمر للرجل الذى قضى له على : لو كنت أنا لقضيت بكذا . قال الرجل فما يمنعك ... قال : لأنى أردك إلى رأى والرأى مشترك .

ومن ذلك أن عثمان بن عفان وزيد بن ثابت وقد أفتيا بجواز تزوج الحرة بالعبد وبأنها تبين منه بينونة كبرى بطلقتين . وخالفهما على وقال : لا تحرم إلا بثلاث تطليقات . ومنشأ الخلاف اختلاف وجهة النظر فانهم بعد أن اتفقوا على أن الرق منصف رأى عثمان وزيد اعتبار جانب الزوج وتنصيف الطلاق ، ورأى على اعتبار جانب الزوجة لأنها الواقع عليها الطلاق وهى حرة فلا بد لتحريمها من ثلاث تطليقات

ومن ذلك ما أفتى به عمر من أن المعتدة إذا تزوجت بغير مطلقها قبل أن تنقضى عدتها فانه يجب التفريق بينهما لعدم صحة العقد ، وإذا كان قد دخل بها فانها تحرم عليه فيما يرى عمر حرمة مؤبدة معاملة لها بنقيض قصدها ، وأساسه فى ذلك الأخذ بالمصلحة ، بينما يرى الإمام على أنها إذا انقضت عدتها من الأول حل لها التزوج من الثانى تمسكا بالبراءة الأصلية على ما ذكرنا .

ومن ذلك ما كان بين عمر وأبى بكر من خلاف فى توزيع العطاء ، فكان أبو بكر يرى التسوية بين الأنصارى والمهاجر فلا يجعل العطاء ثمنا لأعمالهم التى عملوها لأنهم أسلموا لله وأجورهم على الله ، بينما عمر كان يرى تمييز المهاجر ويقول : لا نجعل من ترك دياره وأمواله مهاجرا إلى النبى صلى الله عليه وسلم كمن دخل فى الإسلام كرها ولا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه .

وهكذا كان الأمر فى عصر التابعين الذين كانوا يقتدون بالصحابة ويتخيرون الأخذ بما يترجح عند كل منهم من الآراء المأثورة عنهم ، ثم كان من بعدهم أئمة الفقه يأخذون النص كقاعدة ثم يفسرونه ويحللونه ويستخرجون منه النتائج والفروع . أما إذا لم يكن فى المسألة نص فانهم يأخذون بما أثر من اجماع سابق تثبت حجيته عندهم فان لم يكن نظروا فى أقوال الصحابة وقاسوا الشبيه على شبيهه وأعملوا الرأى والنظر على تفاوت بينهم فى ذلك يرجع إلى موقفهم من المصادر على ما ذكرنا ومنهج كل منهم الاجتهادى على ما سنبينه ، بعد أن نتكلم عن مناهج الاجتهاد عند بعض الصحابة وبعض التابعين .

الفصل الثاني

المناهج الاجتهادية لبعض الصحابة

تمهيد :

سنكتفى من الصحابة بالخلفاء الأربعة . وأم المؤمنين عائشة زوج الرسول وعبدالله بن مسعود رأس مدرسة الكوفة ، وزيد بن ثابت وعبدالله بن عمر اللذين كانا أصل مدرسة المدينة ، وعبدالله بن عباس الذى كان أصل فقهاء مكة . وسنتكلم على الخلفاء الأربعة فى المبحث الأول

وعلى باقى من ذكرنا من الصحابة فى المبحث الثانى

المبحث الأول

مناهج الخلفاء الأربعة الاجتهادية

المطلب الأول

أبو بكر الفقيه

أولا – أبو بكر الصديق : عبدالله بن قحافة أول خليفة للرسول ، ويلتقى معه فى الجد السابع مُرة بن كعب ، وكان أول من آمن بالرسول صلى الله عليه وسلم من الرجال ، وقد أسلم على يديه رهط من المسلمين ، روى عن الرسول نحوماية وخمسين حديثا ، ولم يرو عنه أكثر من ذلك لتقدم وفاته قبل انتشار الحديث والعناية بجمعه .

لم يكن من المكثرين فى الفتوى ، ومع هذا فقد عرف بفقه النفس . فحين أرادت قريش أن تؤلبه على النبى بمناسبة حديثه عن الاسراء فقال : والله لإن كان قاله لقد صدق ، إنه ليخبرنى أن الخبر يأتيه من الله من السماء إلى الأرض فى ساعة فأصدقه . فهذا أبعد مما تعجبون منه ، وهذا منطق الفقيه الصادق ، ومن أجل هذا سمى بالصديق .

ولما قال له عمر : كيف رضى رسول الله أن نكون أقل مكانة من المشركين فى معاهدته معهم بالحديبية ، رد عليه فى هدوء الفقيه فى دين الله وقال : إنه رسول الله يا عمر . فالزم غرزه – بفتح الغين وسكون الراء أى لا تحد عن

طريقه - ولقد صدقت الأيام فائدة هذه المعاهدة .

وهكذا نجده يسبق عمر بن الخطاب الفقيه الألمعى إلى نواح من الفقه فى دين الله فلا تأخذه الدهشة التى أخذت عمر حين أُخبر بوفاة النبى وهدد من يقول ذلك . فقال أبو بكر : أيها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله حى لا يموت ، وتلا قول الله سبحانه (١) : « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » ؟ ! فأفاق عمر وثاب إلى رشده بعد أن أفقده النبأ صوابه .

ولما اختلف الأنصار والمهاجرون فى أمر الخلافة ، وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير وقف أبو بكر يمتدح الأنصار ويذكر لهم بالخير استقبالهم للمهاجرين ثم قال : إنى سمعت رسول الله يقول : الأئمة من قريش (٢) فنحن الأمراء وأنتم الوزراء .

ولما أقنعهم بذلك رشح عمر وأبا عبيدة - على ما ذكرنا - فقال عمر : ما يكون لأحد منا أن يلى هذا الأمر وأنت بيننا وقال الناس من حوله إن الرسول ارتضاه عنه فى أمر من أمور الدين أفلا نرضاه فى أمر من أمور الدنيا ؟ ! ومدوا أيديهم لمبايعته . فاقتنع أبو بكر بهذا الحكم الفقهى المأخوذ من القياس ثم خطب فقال :

أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم فان أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقوّمونى . الصدق أمانة والكذب خيانة والضعيف فيكم قوى عندى حتى آخذ له بحقه ، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه إن شاء الله . لا يدع أحد منكم الجهاد فانه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذلة . أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم » وبهذا فانه يقرر مبدأ مسئولية الحاكم هذا المبدأ الدستورى الكبير . ويبين أن الحاكم مسئول أمام الأمة .

---

(١) سورة آل عمران آية ١٤٤ .

(٢) رواه أحمد فى مسنده ج ٣ ، ج ٤ وروى أحمد والشيخان عن ابن عمر : لايزال هذا الأمر فى قريش ما بقى من الناس اثنان أنظر الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ٣ ص ٤٤٦ .

ويتجلى فقه أبى بكر فى الدين ودقة نظره فى موقفه ممن امتنعوا عن أداء الزكاة من المسلمين ، وفرقوا بين الصلاة والزكاة فقد أمر بمقاتلتهم ، فاعترض عمر وقال : كيف نقاتلهم وقد قال رسول الله : أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّى رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله[1] ، فقال أبو بكر : ألم يقل إلا بحقها ؟ فمن حقها إيتاء الزكاة كما أن من حقها إقامة الصلاة . فقال عمر : إن ذلك والله هو الحق ، وإنه لخير .

ويتجلى بصره بالدين وفقهه فيه أنه بادر بارسال جيش أسامة الذى كان رسول الله قد أعده للشام ، وكان قد تردد كثير من كبار الصحابة منهم عمر ، وظنوا أن موت الرسول عائق دون إنفاذ الجيش فى هذا الظرف ، ولكن فقه أبى بكر وبصره الرفيع بدين الله يأبى عليه إلا أن ينفذ جيشا أمر رسول الله بانفاذه ، ويرى أن الخير فى ذلك ويقول :

والذى نفس أبى بكر بيده لو ظننت أن السباع تخطفنى لأنفذت بعث أسامة كما أمر به رسول الله ولو لم يبق فى القرى غيرى لأنفذته . ثم قال لعمر – وقد رأى تغيير إمارة أسامة – ثكلتك أمك وعدمتك يا ابن الخطاب ! ! استعمله رسول الله وتأمرنى أن أنزعه ؟!

من هذا نتبين منهجه الفقهى ودقته فى تفسير النصوص ، واتجاهه إلى الأقيسة ، والأخذ بالرأى عند انعدام النص . وقد أشرنا قبل إلى أن الصحابة أشكلت عليهم الكلالة فى قوله تعالى[2] : « قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امروء هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك » حتى روى عن ابن الخطاب أنه قال : قبض رسول الله قبل أن يبين لنا ثلاثا ولو علمتها لكان أحب إلى من الدنيا وما فيها : الكلالة والخلافة ، والربا ،

ولما سئل أبو بكر عنها نظر فى النص بنظر الفقيه الفاحص وجمع بينه وبين غيره من النصوص وقال : إنها ما عدا الوالد والولد . على ما بيناه قبل وما ذكرناه فى موضع آخر[3] ، يقول ابن القيم : إن من ألطف فهم النصوص وأدقه ما قاله أبو بكر

(١) رواه الستة عن أبى هريرة . وهو متواتر . الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ ١ ص ٣٥٣ .

(٢) سورة النساء آية ١٧٦ .

(٣) أنظر لنا أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الرابع الخاص بالميراث .

في الكلالة .... وهو الموافق للغـــة[1] .

وكثيرا ما اقتنع بالمصلحة التى كانت تغلب على اتجاه عمر ، ومن ذلك الاقتناع بجمع القرآن ، ومن ذلك أيضا استخلافه لسيدنا عمر ، فهو مبنى على المصلحة لأن الرسول عليه السلام لم يستخلف أحدا ، وقد تفادى أبو بكر بهذا الاختيار الاختلاف فى اختيار الخليفة فى وقت هم فى أمس الحاجة إلى الاتفاق ، وفى هذا تحقيق مصلحة المسلمين ، ومن ذلك أيضا اتخاذه للمال بيتا يحفظ فيه ما تبقى من الأموال العامة لينفق منها عند الحاجة .

كما أنه كان يحتاط فى الأخذ بالسنة التى لم يسمعها من الرسول ، وكان منهجه فى ذلك أن يطلب من الراوى شهودا يؤيدونه فى ذلك وقد روى أنه قال فى خطبة له : « انكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافا فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه » وقد ذكرنا قبل أن هذا كان من قبيل الاحتياط وقبل تدوين السنة وتمحيص رواياتها .

وكان رضى الله عنه يتعفف عن الانفاق من الأموال العامة إلا بمقدار ما تتطلبه الحاجة ولا مما فى بيت مال المسلمين أيضا ، وقد كان أول من جعل بيتا للمال فى الاسلام . ولما مات أبو بكر وكان ذلك يوم الاثنين ٢٢ جمادى الآخرة سنة ١٣ هـ وكان قد أمر برد ما فضل عنده من الأجر المقدر له من مال المسلمين قال عمر : لقد أتعب من بعده ! !

---

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٥٢ ، ٣٥٥ مطبعة السعادة الطبعة الأولى .

المطلب الثانى

عمر الفقيه

عمر بن الخطاب بن نفيل يجتمع مع الرسول فى كعب بن لؤى [1] وكان الرسول يتطلع لإسلامه ويقول : اللهم اهد عمر بن الخطاب ، اللهم أعز الإسلام بـه .

ويدعى الفاروق لأنه لما دخل فى الإسلام أعلن إسلامه ونادى به ، وكان الناس يخفون إسلامهم . ففرق بهذا بين الحق والباطل . يقول ابن مسعود : ما زلنا أعزة منذ أسلم عمر .

كان عظيما فى قومه من قبل الإسلام . فكانت قريش تتخذه سفيرا لها إن وقعت حرب بينها وبين غيرهم .

ويروى عن عمر أنه قال فى سبب وقوع الاسلام فى قلبه : خرجت أتعرض لرسول الله قبل أن أسلم فوجدته قد سبقنى إلى المسجد فقمت خلفه فاستفتح سورة الحاقة . فجعلت أتعجب من تأليف القرآن فقلت : والله إن هذا لشاعر كما قالت قريش ، فلما قرأ إنه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون [2] . قلت إنه لكاهن . فلما سمعته يقول : ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون تنزيل من رب العالمين[3] . وقع الاسلام فى قلبى . ثم قال بعد إسلامه يا رسول الله : ألسنا على الحق ؟ قال : بلى . قال ففيم الاختفاء ؟!

كان بماله من سداد رأى وسلامة فطرة من المكثرين فى الفتوى ، وخاصة فى مدة خلافته لطولها وكثرة الحوادث التى كانت تستوجب الفتوى فى عهده .

وكان عمر أمهر الصحابة فى استعمال الرأى وأكثرهم توسعا فيه ، يعاونه على ذلك ما له من نظرة سليمة فى الحكم على الأشياء وإصابة الحق ، وله الفضل فى استنباط كثير من الأحكام أصاب فيها روح التشريع وعين المصلحة التى جاءت الشريعة بحفظها ، قال سعيد بن المسيب : ما أعلم أحداً بعد رسول الله

---

(١) الشيرازى فى طبقات الفقهاء ص ٦ .

(٢) سورة الحاقة آية ٤١ .

(٣) سورة الحاقة آية ٤٢ .

أعلم من عمر .

وقد روى أبو داود فى سننه عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب أن من يسأل عن مواضع الفىء فهو ما حكم فيه عمر بن الخطاب فرآه المؤمنون عدلا موافقا لقول النبى صلى الله عليه وسلم . جعل الله الحق على لسان عمر وقلبه . فرض الأعطية وعقد لأهل الأديان ذمة بما فرض الله عليهم من الجزية ولم يضرب فيها بخمس ولا مغنم [1] . وقد خرّج أبو داود من طريق أبى ذر قال : سمعت رسول الله يقول : إن الله تعالى وضع الحق على لسان عمر يقول به .

ولما انتهى إليه أمر الخلافة بعد أبى بكر ساس دولته أفضل سياسة ، وأشاع العدل فى ربوعها بحكمه ، فكانت إمارته رحمة ، فقد أتاح للمسلمين أثناء خلافته لونا من الحياة لم تصل إليه فى الاكتمال جماعة من بعده فى بقاع العالم ، حتى الناحية الاجتماعية ، فقد كفلت الدولة فى عهده — مع اتساع رقعتها — العيش لكل فرد فى المجتمع الاسلامى من غير نظر إلى دين أو جنس .

وحقا إن المسلمين فى مختلف عصورهم لم يروا بعد الرسول — ولا أظن أن الدهر سيسمح لهم بأن يروا — من هو مثل عمر بن الخطاب فى عمق فكره وحسن استنباطاته البالغة ، وتفقده لشئون الرعية وسهره على راحتهم وفتح بابه لكل فرد منهم .

وكان الفتح الاسلامى فى عهده خيرا للبلاد المفتوحة ولسكانها الأصليين ، لأن فكرة الاستغلال المالى أو العقائدى كانت مستبعدة مما دفع الجماعات والشعوب التى تعرف حكم الاسلام وعدالته إلى الدخول فى الاسلام حبا فيه [2] .

ألم يجتهد عمر ويمنع تقسيم الأراضى المفتوحة بين الجنود الفاتحين وأبقاها فى يد ملاكها مراعاة للمصلحة ثم قال : لو قسمت أرض الشام وما يتبعها ،

---

(١) نيل الأوطار جـ ٨ ص ٧٧ قال الشوكانى الحديث فيه انقطاع لأن عمر بن عبد العزيز لم يدرك عمر بن الخطاب .

(٢) انظر نيل الأوطار جـ ٨ ص ٧٧ وأنظر الجامع الصغير للسيوطى جـ ١ ص ٣٧١ رواه أحمد فى مسنده والترمذى فى سننه عن ابن عمر ، ورواه أبو داود والحاكم فى المستدرك عن أبى ذر الغفارى ورواه ابن ماجه عن أبى هريرة ، ورواه الطبرانى عن أبى الدرداء .

وأرض العراق وما يتبعها فمن أين أنفق على الجيوش والثغور ، ثم قال : لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله خيبر .

وبالرجوع إلى ما قاله عمر يتبين أنه راعى مصلحة الثغور والذرارى فيما رآه وهو فى هذا لم يخالف السنة إذ لا يخفى أن هذه المسألة اجتهادية ترجع إلى أن لولى الأمر حق التغيير فيها إذا رأى فى ذلك جلب مصلحة أو درء مفسدة .

وما فعله النبى صلى الله عليه وسلم يمكن أن يكون فى نظر المجتهد ليس بقاعدة عامة ولا بحكم كلى ، يدل على ذلك أن الرسول عليه السلام لم يقسم أرض مكة وقد فتحها عنوة على ما هو الأصح ، وتغلب على قريظة والنضير وعلى غير دار من دور العرب ولم يقسم شيئا من هذه الأراضى على الفاتحين مما جعل عمر يفهم أن الأمر متروك للامام ولا سيما أن هذه الصورة العمرية تختلف عن الصورة التى قسم فيها النبى اختلافا واضحا مما جعل عمر يخشى شيئا لم يكن يخشى منه فى عهد النبى ، فالحكم مختلف لاختلاف الجزئيتين [1] .

ألم يجزل عمر العطاء المنظم للفقراء عموما مسلمين كانوا أو غير مسلمين دون اعتبار الا للعامل الانسانى ، فلم يفرق بين مفهوم الانسانية بسبب دين أو جنس بالنسبة لكل مواطن فى الدولة الاسلامية .

يروى أنه رضى الله عنه مر بباب قوم وعليه سائل يهودى من أهل الذمة يسأل ويقول : شيخ كبير ضرير . فقال له عمر : ما ألجأك إلى هذا ؟ قال الرجل : اسأل الجزية وأنا محتاج كبير السن . فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله وأعطاه شيئا ثم أرسل إلى خازن بيت المال وقال له : انظر هذا وأمثاله فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم . وتلا قول الله تعالى [2] : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » وقال : الفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب . ووضع عنه الجزية .

وأصبح هذا الحكم مبدءاً عمل به ولاته وأمراؤه ، فهذا عهد الصلح الذى

---

(١) راجع لنا فى ذلك كتاب الاباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ٣٥١ الطبعة الثانية ١٩٦٥ وراجع فى هذا وأمثاله سبل السلام جـ ٣ ص ٢٣٠/٢٣٥ .

(٢) سورة التوبة آية ٦٠ .

عقده خالد بن الوليد مع أهل الحيرة فقد جاء فيه « وجعلت لهم – أى أهل الذمة – أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته ، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الاسلام[1] .

وبقى هذا الحكم ساريا من بعده فقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى ولاته ليجروا على أهل الذمة الفقراء العاجزين عن التكسب من بيت المال ما يصلحهم[2] .

أليس هو الذى أمر باحراق دار سعد بن أبى وقاص لما بلغه أنه اتخذ قصرا له بالكوفة ، وأرسل إليه كتابا يقول فيه : بلغنى أنك بنيت قصرا اتخذته حصنا ويسمى قصر سعد ، وجعلت بينك وبين الناس بابا . فليس بقصرك ولكنه قصر الخيال – أى الكبر – ، إنزل منه منزلا مما يلى بيوت الأموال » .

فالاحراق لم يكن مباحا فى مثل هذه الجزئية لكن عمر أراد أن يجعلها نكالا وموعظة فعمد إلى أبشع طرق الازالة والتهذيب ، ولا سيما أن سعدا قد سبق أن تقدم إليه بطلب لبناء هذا القصر فوقع له فيه « إبْنِ ما يكنّك من الهواجر وأذى المطر » لكنه تجاوز فى البناء .

أليس هو القائل فى آخر أيام حياته وقد علم أن بعض الأغنياء أمسكوا أيديهم عن التصدق : « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فرددتها على الفقراء . مما يفيد أن لولاة الأمر إذا قصر الأغنياء فى الاسهام فى إسعاد الجماعة والتعاون فى البر أن يفرض فى أموالهم ما يسد الحاجات ويدفع الضرورات كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء خاصة[3] .

كانت صفات عمر وأفعاله تجذب الناس إليه وتحبِّبهم فى الانقياد له والدخول فى عقيدته . ألم يرو أنه وهو الحاكم كان إذا نهى الناس عن شىء جمع أهله فقال : إنى نهيت الناس عن كذا وكذا ، وإن الناس ينظرون إليكم

---

(١) الخراج لأبى يوسف ص ١٢٦/١٢٣ واستشهاد عمر بالآية يشعر بأنه يرى جواز اعطاء الذميين من الزكاة .

(٢) الأموال لأبى عبيد ص ٤٥ ، وأنظر كتب السياسة الشرعية .

(٣) راجع لنا الاباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ٣٦٥ .

نظر الطير إلى اللحم ، وأقسم بالله لا أجد أحدا فيكم فعل إلا أضعفت عليه العقوبة .

كما أنه رضى الله عنه لا يقدم حاجياته ومتطلباته الشخصية أو العائلية على حاجيات أفراد الشعب ومتطلباتهم مبالغة منه فى تطبيق المبدأ الإسلامى الذى يسوى بين جميع أفراد المجتمع ويخضعهم جميعا لحكم القانون دون امتياز بحسب أو نسب أو مال أو جاه . وهو فى هذا يقتدى برسول الله صلوات الله وسلامه عليه حين أبطل الاسلام الربا بأثر رجعى [١] : إذ قال : « وأول ربا أضعه ربانا ربا عمى العباس » [٢] .

وتطبيقا لهذا المبدأ فقد حرم نفسه وأهله عام المجاعة من أكل اللحم والزيت حتى يشبع الناس .

فها هو قد جعل نفسه وأهله أقل المسلمين حقوقا وأكثرهم واجبات . مع أنه أول عقل ممحص مستقل ممن تبعوا الرسول ودخلوا الاسلام . ومع أنه مؤسس الدولة الفسيحة الأرجاء ، والذى وضع الأحكام الأولى للعلاقات السياسية والاقتصادية بها موضع التنفيذ ، وواجه من الأحداث ما لم يواجهه غيره فعمل بروح الشريعة لا بمنطوقها ، واجتهد فى تعرف المصلحة واسترشد بها فى أحكامه .

كان رضى الله عنه يبغض التعصب للرأى إذا ظهر له أنه خطأ ، وسرعان ما يبادر إلى الرجوع إلى الحق ، ومن ذلك أنه كان يرى المفاضلة بين الأصابع فى الدية قياسا على ما فى الأسنان والأضراس ، ولما علم فى التسوية بين دية الأصابع سنة عن الرسول رجع عن رأيه ، ومن ذلك ما روى أنه كان يقول : الدية للعاقلة ، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئا حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة اشيم الضبابى من دية زوجها . فما كان

---

(١) الأصل عدم رجعية القوانين إلا ما استثنى على ما بيناه فى بحث منشور لنا بمجلة إدارة قضايا الحكومة عن الدفاع الاجتماعى ضد الجريمة العدد الرابع من السنة الثانية عشرة .

(٢) رواه أبو داود فى المناسك وابن ماجه أيضا وأحمد فى مسنده الجزء الخامس . كما روى أبو داود فى البيوع ومسلم فى الحج والترمذى فى التفسير وابن ماجه فى المناسك والدارمى فى البيوع ، والمناسك ومالك فى الموطأ واحمد فى مسنده أن الرسول قال : إن كل ربا من ربا الجاهلية موضوع .

منه إلا أن رجع عن رأيه [1].

ومن ذلك أنه كان يرى عدم المغالاة فى المهور عما قدمه الرسول صلى الله عليه وسلم لزوجاته. فلما حاجته فى ذلك إحدى النساء قائلة أيعطينا الله ويمنعنا عمر محتجَّة بقول الله تعالى فى سورة النساء [2]: «وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا» عدل عن رأيه وقال: امرأة أصابت وأمير أخطأ.

كما أنه كان يرى عدم جواز إنشاد الشعر بالمسجد تكريما له وأراد أن يمنع حسان بن ثابت من ذلك لكن عدل عن رأيه لما قال له حسان: لقد أنشدته وفيه من هو خير منى وخير منك.

فكان رضى الله عنه يحرص على أن يكون الرجوع إلى الحق منهج جميع الحكام والقضاة والمفتين، ولذا فكان مما كتب به إلى أبى موسى الأشعرى «ولا يمنعنك فقه قضيت به اليوم فراجعت رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق. فان الحق قديم ولا يبطله شىء ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل».

ويروى أن واحدا من أفراد المسلمين قال له فى مناسبة: اتق الله يا عمر. فعاتبه آخر بقوله: أتقول ذلك لأمير المؤمنين؟! فقال عمر: دعه فليقلها فلا خير فيكم إن لم تقولوها، ولا خير فينا إن لم نسمعها!!

وكان رضى الله عنه إذا نزل به أمر بحث عن حكمه فى كتاب الله متأملا المعنى فى آياته، ولا يقف عند ظاهر النص فاذا لم يجد نظر فيما يعرف من سنة، فاذا لم يجد سأل أصحاب رسول الله.

وكان منهجه إذا أخبره أحدهم أن فيها سنة عن الرسول أن ينظر فى الخبر فيعرضه على القرآن وما عرف من سنة، وعلى الفكرة العقلية العامة المأخوذة من ظروف عصر الرسول. وكان هذا يقتضيه نوعا من النقد الداخلى لموضوع الرواية فضلا عن النقد الخارجى للراوى نفسه. وكان ذلك منه رضى الله عنه ليصل إلى نوع من الاطمئنان القلبى.

وكان أحيانا يتطلب منه هذا الاطمئنان والتثبت إذا كان راوى الخبر واحدا

---

(١) أنظر عمدة القارى على صحيح البخارى ج ٢١ ص ٢٥٧.

(٢) سورة النساء آية ٢٠.

أن يتطلب منه شاهدا آخر يعضده فيما يرويه خشية أن يجترئ أحد على إسناد شيء للرسول لم يقله . فاذا اطمأن إلى الخبر عمل به .

ومن ذلك ما رواه البخارى فى صحيحه[1] عن أبى سعيد الخدرى من أن أبا موسى سلم على عمر من وراء الباب ثلاث مرات فلم يؤذن له . فرجع فأرسل عمر فى إثره فقال له : لم رجعت ؟ ! فقال : سمعت رسول الله يقول : إذا سلم أحدكم ثلاثا فلم يجب فليرجع[2] . فقال عمر : لتأتينى على ذلك ببينة أو لأفعلنَّ بك . قال الراوى : فجاءنا أبو موسى منتقعا لونه ونحن جلوس فقلنا : ما شأنك فأخبرنا فقال : هل سمع أحد منكم ؟ فقلنا : نعم كلنا سمعه . فأرسلوا معه رجلا منهم حتى أتى عمر فأخبره . فقال : انى لم أتهمك ، ولكنى خشيت أن يتقول الناس على الرسول .

ومن ذلك أنه لما خرج إلى الشام علم وهو فى الطريق أن الطاعون قد اشتعل بها . فاستشار من معه فى مواصلة السير إليها أم العودة فرارا من الطاعون . فاختلفوا وكان من رأى رءوس قريش الرجوع ، واتجه عمر إلى ذلك . فقال له أبو عبيدة بن الجراح أفرارا من قدر الله يا عمر ؟ ! فقال عمر : لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ! ! نعم نفرُّ من قدر الله إلى قدر الله . ثم بعد فترة جاء عبد الرحمن بن عوف وكان متخلفا عن الركب . ولما علم بالأمر قال : عندى من هذا علم . فقال له عمر : أنت عندنا الأمين المصدق فماذا عندك ؟ قال : سمعت رسول الله يقول : إذا سمعتم بهذا الوباء ببلد فلا تقدموا عليه ، وإذا وقع وأنتم به فلا تخرجوا فرارا منه « فحمد الله أن وافق الخبر ما يطمئن إليه قلبه وأخذ به[3] » .

أما إذا عرض الخبر على القرآن وما يعرف من سنة فوجده معارضا رفضه ، ومن ذلك الخبر الذى روته فاطمة بنت قيس – وقد سبق – التى طلقها زوجها

---

(١) عمدة القارى بشرح صحيح البخارى جـ ٢٢ ص ٢٤١ .

(٢) وروى مالك فى الموطأ وأحمد فى مسنده والشيخان فى باب الاستئذان وأبو داود فى الأدب عن أبى موسى الأشعرى وعن أبى سعيد الخدرى . والطبرى والضياء المقدسى فى المختار عن جندب « إذا استئذن ...» وروى مسلم والترمذى عنهما أيضا « الاستئذان ثلاث فان أذن لك وإلا فارجع » أنظر الجامع الصغير جـ ٢ ص ١٣٠ .

(٣) عمدة القارى بشرح صحيح البخارى جـ ٢١ ص ٢٥٧ وأنظر الأحكام لابن حزم جـ ٢ ، وأعلام الموقعين لابن القيم .

طلاقا بائنا فى حياة الرسول وقالت أيام عمر لما سئلت هل فرض الرسول لها السكنى والنفقة ؟ : أن الرسول لم يجعل لها سكنى ولا نفقة . فقال عمر لما علم بذلك : لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لعلها حفظت أو نسيت . وذلك لأن عموم قول الله تعالى[1] « أسكنوهن من حيث سكنتم » يقضى بوجوب السكنى لها . وحيثما وجبت السكنى فى الشرع وجبت النفقة [2].

ومن الواضح أن خفاء بعض الأخبار لم يكن قاصرا على عمر . وإنما كثرت مراجعة الصحابة له باعتباره الخليفة التى تتركز الأضواء حوله ويترقب المسلمون جميعا أحكامه . مع طول مدة خلافته وكثرة ما وقع فيها من أحداث .

وعلى كل فاذا كان قد عرف عن عمر التشدد فى رواية الحديث والنهى عن الاكثار من روايته ومعاقبة من لم يشهد على ما يرويه فان ذلك كان حرصا منه على ألا ينسب إلى السنة ما ليس منها على ما سبق بيانه قبل ذلك . أما هو فقد حدث بأحاديث كثيرة بلغت أكثر من خمسمائة حديث .

وأما إذا نزل به أمر ليس فى كتاب الله ولا سنة رسوله طلب أصحابه ليقف منهم على ما إذا سمع أحدهم فيه سنة فاذا لم يجد طلب منهم مشاركته الرأى . ولقد نظم عمر أمر الشورى . فكان له مشاورات خاصة يستشير فيها كبار العلماء من الصحابة وبخاصة ما يحتاج إلى معرفة بعلم الشرع وأحكامه . فكان يستشير على بن أبى طالب ، وعثمان بن عفان ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، وعبدالله بن مسعود وغيرهم . وكانت له مشاورات عامة إذا ما أراد التثبت فى أحد الأمور الخطيرة .

فان اتفق الرأى فى المشورة العامة كتب به إلى ولاته فى الأمصار ليكون حكما عاما فى عهده ، ومن الواضح أنه إذا لم يتفق عليه جميع المجتهدين فى الأمة لا يصير إجماعا ، ومعلوم أن فقهاء الصحابة منهم من كان فى غزوة أو ولاية . ومع هذا فان مثل ذلك الحكم يكون حكما جماعيا وان لم يمثل إجماعاً . والحكم الجماعى أقوى من الحكم الفردى .

---

(١) سورة الطلاق آية ٦ .

(٢) راجع لنا فى ذلك أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الثانى الخاص بالطلاق وآثاره .

وكان القياس مصدرا له بعد ذلك . ويؤخذ هذا مما كتبه إلى قضاته ففى كتابه إلى شريح قاضيه على الكوفة يقول : إذا أتاك أمر فى كتاب الله فاقض به فان لم يكن ففيما سنه رسول الله فان لم يكن فاقض بما قضى به أئمة الهدى ، فان لم يكن فأنت بالخيار إن شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرنى ولا أرى مؤامرتك إلا خير لك » .

وفى كتابه إلى أبى موسى الأشعرى قاضيه على البصرة يقول : البينة على المدعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا . . . ولا يمنعنك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق . فان الحق قديم لا يبطله شىء ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل . الفهم . الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس فى قرآن ولا سنة . ثم قايس الأمر عند ذلك واعرف الأقوال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق .

والواقع أن هاتين الرسالتين – على القول بصحة صدورهما عن عمر [1] تُفيدَ ان كثيرا فى تعرف منهج عمر الاجتهادى لاحتوائهما على بعض المبادئ التشريعية التى أقرها . فهو يهدف إلى تحقيق مصالح الناس فى ضوء التزامه بالنصوص الدينية من القرآن والسنة .

كما أن النظر فى اجتهادات عمر يدل على أن فقه الرأى كان واضحا عنده ، وأنه كثيرا ما اعتمد على المصلحة المرسلة واعتبرها أساسا له فى أحكامه . فقد كانت غايته العامة فى تطبيق الأحكام تحقيق مصالح الناس فى عصره ، والتقاء التشريع بالمصالح العامة ، وبقدر هذا الالتقاء والتوافق يكون توفيق ولى الأمر بين طاعة الله واسعاد الناس .

وقد كان هذا المنهج هو الغالب فى فقه الصحابة يقول إمام الحرمين : إن الصحابة ما كانوا ينتهون إلى وجوه مضبوطة ، بل كانوا يسترسلون فى الاعتبار

(١) طعن ابن حزم فى صحة نسبة الرسالة إلى عمر . راجع المحلى الجزء الأول ص ٥٥ فما بعدها مطبعة الامام حيث يقول : الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر . . . فهذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد ابن حمدان عن أبيه وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه وفى هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر . . الخ .

استرسال من لا يرى لوجوه الرأى انتهاء ، ويرون طرق النظر غير محصورة . . .
فكانوا يتلقون المعانى والمصالح من موارد الشريعة يعتمدونها فى الوقائع التى لا نصوص فيها[1] ، ومن ذلك مشورته على أبى بكر بجمع القرآن .

كان عمر فى استنباطه للأحكام يتجه إلى الواقع فى التفكير والتطبيق ، وكان يقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض ، مما يفيد بأنه وغيره من الصحابة وقد نهجوا هذا النهج يؤمنون بأن الفقه الاسلامى ذو نزعة جماعية يدفع فيه الضرر الأكبر بالضرر الأدنى .

ومن ذلك موقفه رضى الله عنه ممن احتكروا أقوات الناس إذ أمر ببيعها جبرا عنهم بالسعر المعتاد الذى لا يضر بهم ولا يشق على الناس على ما بيناه فى موضع آخر[2] .

ومن ذلك أيضا ما ذكره الشاطبى من أنه رضى الله عنه أراق اللبن الذى خلطه صاحبه بالماء ليزيد فى مقداره ويغش به الناس طمعا فى الربح الحرام . وذلك منه رعاية لمصلحة الجماعة وتأديبا له على فعلته ، وهذا التأديب لم يشهد له نص ، وإنما هو من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة[3] .

ومنه ما رواه ابن القيم من أنه كان يشاطر بعض الولاة فى أموالهم فيجعلها شطرين بينهم وبين المسلمين لأن أموالهم الخاصة تختلط بالأموال التى يكتسبونها بجاه الولاية وسلطانها[4] .

ومنه نفيه لعامله نصر بن حجاج لما شبَّبت به النساء لجماله بعد أن جز شعره حتى لا تفتن به النساء فزاده ذلك جمالا[5] فأدى ذلك إلى نفيه له منعا للافتتان به.

(١) البرهان لامام الحرمين مخطوط بمكتبة الأزهر .
(٢) أنظر البحث الذى نشرناه عن الاحتكار وتسعير السلع بمجلة القانون والاقتصاد العدد الثالث السنة السادسة والثلاثين مطبعة الجامعة سنة ١٩٦٧ .
(٣) الاعتصام ج ٢ ص ١٢٤ يقول الشاطبى : إن عمر أراق اللبن المغشوش بالماء ووجه ذلك التأديب للغاش . وهذا التأديب لا نص يشهد له لكن من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة . . . ثم يقول : على أن أبا الحسن اللخمى قد وضع له أصلا شرعيا وذلك أنه عليه الصلاة والسلام أمر باكفاء القدور التى أغليت بلحوم الحمر قبل أن تقسم . وحديث العتق بالمثلة أيضا .
(٤) الطريق الحكمية فى السياسة الشرعية ص ١٦ .
(٥) راجع الاصابة فى تمييز الصحابة ج ٣ ص ٥٧٩ .

ومن ذلك نزع الملكية جبرا عن صاحبها للمنافع العامة فقد حدث أن أمر بنزع ملكية بعض دور الصحابة وهدمها والحاق أرضها بالحرم المكى لتوسعته وكان ذلك نظير عوض هو قيمة العقار أودعت لأصحاب الدور الذين امتنعوا عن بيعها بخزانة الكعبة . مع أن الأصل أن ملكيتهم محترمة وقد فصلنا القول فى ذلك فى كتابنا الاباحة عند الأصوليين والفقهاء عند الكلام عن سلطة ولى الأمر على الأحكام الشرعية .

ومن ذلك ما روى من قضائه للضحاك بن خليفة الأنصارى بامداد الخليج - مجرى ماء - فى أرض محمد بن مسلمة وذلك حين أراد الضحاك أن يشرع خليجا من القريض - واد بالمدينة - إلى أرضه لتروى منه فلم يقدر إلا أن يمرره فى أرض محمد بن مسلمة فأبى عليه محمد ذلك فقال له الضحاك لِمَ تمنعنى وهو لك منفعة تشرب منه أولا وآخرا ولا يضرك ؟ ! فأصر على إبائه . فرفع الضحاك أمره إلى عمر . فلما أصر على المنع قال عمر : والله ليمرن ولو على بطنك [1].

وكثيرا ما لجأ عمر إلى القياس على ما أشرنا فقد قال بتحريم الجمع بين المرأة وابنتها بملك اليمين قياسا على تحريم الجمع بينهما بالزواج وتبعه فى ذلك عثمان فى خلافته .

وحكم بتحريم كل ما خامر العقل وغيبه لاشتراك ذلك فى العلة التى من أجلها حرمت الخمر ، وقد أخذ بقياس على فى قتل الجماعة بالواحد فكثيرا ما حمل عمر الشبيه على شبيهه وناظر الأمثال بالأمثال .

كما كان رضى الله عنه يلاحظ الذرائع والوسائل عند تعرفه على الأحكام فيعطيها حكم الغايات . ومن ذلك قطعه الشجرة التى تمت تحتها مبايعة الرسول لما وجد الناس فى خلافته يذهبون إليها ويصلون عندها وقال : أراكم أيها الناس رجعتم إلى العُزَّى - صنم يعبد فى الجاهلية - وهذا يفيد أنه خاف أن يتمادوا فى تقديس هذه الشجرة فيعبدونها كما عبدوا الأحجار من قبل وخاصة أنهم قريبوا عهد بمثل ذلك .

---

(١) راجع الخراج ليحيى ابن آدم وأنظر لنا الاباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ٣٥٧ .

ويروى ابن تيمية أن عمر كان إذا رأى المسلمين يتناوبون مكانا يصلون فيه لكونه موضع نبى نهاهم عن ذلك فقال : إنما هلك من كان قبلكم باتخاذ آثار أنبيائهم مساجد .

ومن ذلك ما يروى أنه بعد أن فتحت الشام فى عهده وذهب لزيارة القدس ، ودخل الكنيسة بها ، ولما أراد الصلاة لم يقبل أن يصلى بداخلها فقيل له : أحرام يا أمير المؤمنين ؟ : فقال : لا ولكن كى لا يقول المسلمون فيما بعد هنا صلى عمر فيتخذونها مسجدا .

ومن ذلك قوله إن المبتوتة فى مرض موت الزوج ترث تركة مطلقها ما دامت فى العدة وكان ذلك بغير رغبتها . سدا لاتخاذ ذلك طريقا لحرمان الزوجة من الميراث .

ومن ذلك نهيه عن المتعة فى الحج ، وكان قد أبصر رجلا يقطر رأسه بالطيب فقال له عمر : ويحك ألست محرما ، والمحرم أشعث أغبر ؟! فقال الرجل : أهللت بالعمرة مفردة وقدمت مكة ومعى أهلى ففرغت من عمرتى حتى إذا كان عشية التروية أهللت بالحج . فنهى عمر عن المتعة مع الحج وقال : اذن والله لأوشكتم أن تضاجعوهن تحت أراك عرفة ثم تروحون حجاجا !!

ومن ذلك تحريمه المرأة على من تزوجها قبل انقضاء عدتها تحريما مؤبدا زجرا له وردعا لغيره ، وروى أنه عزر من فعل ذلك بالضرب وفرق بينهما ثم قال : أيما امرأة نكحت فى عدتها فان كان زوجها الذى تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول ثم كان الآخر خاطبا من الخطاب ، وإن كان دخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الأول ، ثم اعتدت من الآخر ثم لا يجتمعان أبدا [1] .

ومن ذلك ما روى أنه كتب إلى ولاته : ألا يجلدنَّ أميرُ جيش ولا سرية أحدا الحد حتى يطلع على الدرب لئلا يحمله الشيطان أن يلحق بالكفار . وقد سبق الكلام عنه .

---

(١) راجع لنا أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الأول الخاص بالزواج موضوع « موانع الزواج » وأنظر الموطأ بشرح السيوطى ح ٢ ص ٩

وكثيرا ما أمر بتقييد المباح بقيد يحقق مصلحة عامة ومن ذلك منعه شراء اللحوم في يومين متتاليين . لقلة في اللحوم رآها في بعض أيام خلافته فعمد إلى هذا المنع وأوجبه ويروى أنه كان يأتي مجزرة الزبير بن العوام بالبقيع – ولم يكن بالمدينة مجزرة غيرها – فاذا رأى رجلا اشترى لحما يومين متتابعين ضربه بالدرة وقال : ألا طويت بطنك يومين[1] ؟ ! فقد أداه اجتهاده إلى حظر تناول اللحم يومين متتاليين حتى يكون هناك مجال لتداوله بين الناس . مع أن أكل اللحم المذكى مشروع بالنصوص المطلقة « أحلت لكم بهيمة الأنعام[2] » . « كلوا من طيبات ما رزقناكم »[3] .

ومن ذلك حجره على أعلام قريش من المهاجرين أن يخرجوا من المدينة إلا باذن ، وإلى أجل وذلك حرصا منه على أن يظلوا على أوضاع الاسلام الأولى غير مختلطة ، ولا مفتونين في دينهم ، ولما جاء عثمان فك هذا الحصار الجزئي[4] فعمر حظر عليهم ما كان مباحا لهم ، وقد فعل معاوية عكس ما فعله عمر إذ أمر في عهده بترحيل العرب إلى الشام ليعتز بهم مع أنه من حق كل شخص أن يبقى في بلده .

ومن ذلك منعه كبار الصحابة من تزوج الكتابيات وقوله : أنا لا أحرمه ولكنى أخشى الإعراض عن الزواج بالمسلمات .

ومن ذلك جعله الطلاق الثلاث بلفظ واحد محرما للمرأة على مطلقها حتى تنكح زوجا غيره وعدم حل مراجعته لها أو العقد عليها بغير ذلك ، وقد كان مثل هذا في عهد الرسول وفي خلافة أبي بكر يقع طلقة واحدة .

وقد اعتبر العلماء ذلك من باب تقييد المباح لمصلحة هي التشديد عند اقتضاء الحال . فعمر بمنع الرجعة لم ينه عن واجب وإنما نهى عن مباح لمصلحة وذلك من قبيل السياسة الشرعية لما رأى الناس قد استعجلوا أمرا جعل الله لهم فيه أناة[5] .

---

(١) عمر بن الخطاب لأبي الفرج بن الجوزي المطبعة المصرية ص ٦٨ .

(٢) سورة المائدة آية ١ .

(٣) سورة البقرة آية ١٧٢ .

(٤) الفكر الاسلامي للحجوي ج ٢ ص ٤٠ .

(٥) أنظر لنا في تفصيل ذلك كتاب أحكام الأسرة ج ٢ الطلاق الثلاث بلفظ واحد .

وكان رضى الله عنه فى اجتهاداته متغلغلا فى فهم النصوص غواصا فى معانيها فقد كان يستند دائما إلى فهم النص على وجه يتفق مع العقل ، وكان من منهجه فى الاجتهاد أن عموم النص له حجيته ، فقد قضى للمبتوتة بالسكنى والنفقة لعموم النص القرآنى على ما أشرنا ، ومع هذا فانه كان يرى تخصيص العام إذا وجد ما يخصصه ولو من خبر الواحد ما دام ثقة .

وكان يرى وقوع النسخ بأنواعه فى القرآن فقد روى عنه أنه قال فى خطبة له : أنه كان مما يتلى فى القرآن ونسخ لفظه دون حكمه آية رجم المحصن والمحصنة ، وأنه لولا الخوف من أن يقال إنه زاد فى كتاب الله لأثبتها على حاشية المصحف [1].

وكان يرى أن الأوامر الواردة فى نصوص التشريع الاسلامى الأصل فيها أنها تفيد الوجوب ما لم تصرفها عنه قرينة إلى شىء آخر غيره [2] ومن ذلك قضاؤه على أبى الدرداء بمكاتبة رقيقة إذا طلب ذلك حتى يتحرر من الرق الذى يمقته الاسلام [3] بل وألزم بمعاونته الرقيق فى بعض ما يطلب منه لنيل حريته وذلك فى قوله تعالى [4] « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » .

كما كان يرى أن النهى فى نصوص التشريع الاسلامى يفيد التحريم ما لم تصرفه عن التحريم إلى الكراهة قرينة . ومن ذلك تشدده فى منع الناس من التنفل بعد صلاة العصر لما سمعه من نهى النبى عن ذلك .

وبالجملة فقد كان عمر فى طليعة المكثرين فى الفتوى ، وقد شاعت أحكامه وفتاواه وذاعت بين الناس ، وها هى كتب التفسير والحديث والسيرة والفقه مليئة باجتهادات عمر الفقهية ، التى منها غير ما ذكرنا حكمه بمشاركة الأخوة الأشقاء الذين يرثون بالتعصيب للأخوة لأم دفعا للحرج ولأن أمهم واحدة على ما ذكرنا ، وغير ذلك الكثير مما لو جمعت ما وسعها سفر ضخم .

---

(١) أنظر فى هذا كتابنا المدخل للفقه الاسلامى فى العقوبة على جريمة الزنى .

(٢) صحيح البخارى ج ١ ص ١٥١ ، عمدة القارى على صحيح البخارى ج ٣ ص ٣٠٠ وباب الحج فى كتب الفقه ، وآيات أحكام الحج والأحاديث المتعلقة به فى كتب التفسير والحديث .

(٣) الطبقات لابن سعد ج ٢ ص ٩٩

(٤) سورة النور آية ٣٣ .

وكان رضى الله عنه برغم نفاذ بصيرته وصدق فراسته يقول : إن الرأى من الرسول عليه السلام كان وحيا وهو منا ليس إلا الظن والتكلف ، وكان إذا انتهى فى شىء برأيه قال : هذا ما أقوله برأيى فان يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى واستغفر الله .

وقد كان من أبرز ما فى نواحى عمر العلمية ناحية الفقه والافتاء والعمل بالرأى وتحكيم العقل مع النص تحكيما يعطى النص صبغة فقهية غير ما تعطيه النظرة غير الفاحصة الدقيقة الغواصة المثمرة ، فقد يبدو فى فقهه أحيانا أنه يخالف ظواهر النصوص وعند التأمل يبدو أنه يعمل بالنص فى دائرة تجعله معقول المعنى مطابقا لمصالح العباد . أما إذا كان فى أمر تعبدى لا مجال للعقل فيه ومن ذلك ما قاله فى الحج لما هم باستلام الحجر الأسود : أما والله أنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله استلمك . . . » وقال فى شأن الرَّمَل أيضا : ما لنا وللرمل . . لكنه شىء صنعه رسول الله لا نحب أن نتركه .

فهذا فقه عمر ومنهجه الاجتهادى وهو الذى قال فيه الرسول صلى الله عليه وسلم : « عمر معى وأنا مع الحق ، والحق بعدى مع عمر حيث كان »[1] وقال فيما رواه أحمد والترمذى عن ابن عمر « وضع الحق على لسان عمر وقلبه »[2]. ولذا فان منهج عمر الفقهى كان له أثر فى مدرستى الحديث والرأى معا فقد كان منارا لعبدالله بن مسعود ، كما استند ابن المسيب فى المدينة على رأى عمر وفتاواه .

وقد تجلى سداد رأيه ونفاذ بصيرته وسلامة حسه ودقته والمعيته فى الفقه فى موافقة الوحى له فى عدة مواضع روى أنس رضى الله عنه أن عمر قال : وافقت ربى عزوجل فى ثلاث . قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهيم مصلى فنزلت الآية . يقول الله تعالى[3] : « وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلا . . . » .

---

(١) رواه الطبرى وغيره عن الفضل بن عباس راجع الجامع الصغير ج ٢ ص ٤٦٠ وروى الحكم عن الفضل ابن عباس : الحق بعدى مع عمر حيث كان . قال العزيزى حديث منكر ج ٢ ص ٢٣٩ .

(٢) الجامع الصغير للسيوطى ج ١ ص ٣٧١ وقد سبق ذكره .

(٣) سورة البقرة آية ١٢٥ .

قلت يا رسول الله : إن نساءك يدخل عليهن البر والفاجر فلو أمرتهن أن يحتجبن فنزل قوله تعالى[1] : « وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب »

واجتمع على الرسول نساؤه في الغيرة فقلت لهن عسى ربه إن طلقكن أن يبد له أزواجا خيرا منكن فنزلت الآية يقول الله تعالى[2] : « عسى ربه ان طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكارا » .

وعن نافع عن ابن عمر قال : ما نزل بالناس أمر قط فقالوا فيه وقال فيه عمر بن الخطاب إلا نزل القرآن على نحو ما قال عمر !

ورحم الله عمر فقد روى الجماعة عن عبدالله بن عمر أنه قال فى الحديث المتفق عليه : حضرت أبى حين أصيب فأثنوا عليه وقالوا : جزاك الله خيرا فقال : راغب وراهب . قالوا استخلف ، فقال : أتحمل أمركم حيا وميتا[3] ! ! لوددت أن حظّى منها الكفاف لا علىَّ ولا لى . فإن أستخلف فقد أستخلف من هو خير منى – يعنى أبا بكر – وإن أترككم فقد ترككم من هو خير منى يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال عبدالله : فعرفت أنه حين ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم . غير مستخلف .

ويروى الماوردى أنه قال عندما سئل عن من يستخلفه : « والله لا يصلح لهذا الأمر إلا القوى فى غير عنف ، اللين فى غير ضعف ، الممسك من غير بخل ، والجواد من غير اسراف . وجعلها شورى فى ستة : على ، والزبير ، وعثمان ، وعبد الرحمن بن عوف ، وطلحة ، وسعد بن أبى وقاص »[4] .

وهكذا فلم يجعل من بينهم ابنه لأنه يرى أن القصد بالعهد ليس مجرد حفظ التراث على الأبناء ، وإنما هو أمر ينبغى أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفا من العبث بالمناصب الدينية .

وكان يقول فى خلافته : « إنى أنزلت نفسى من مال الله منزلة والى اليتيم

---

(١) سورة الأحزاب آية ٥٣ .

(٢) سورة التحريم آية ٥ .

(٣) نيل الأوطار جـ ٦ ص ٥٠ .

(٤) الأحكام السلطانية .

إن احتجت أخذت منه فان أيسرت رددته فان استغنيت استعففت » ولله در عمر فقد قال : إن الناس لا يزالون مستقيمين ما استقامت لهم ولاتهم وحكامهم فاذا رتع الحكام رتعوا » . ويقول : رحم الله امرأ أهدى إلينا عيوبنا

المطلب الثالث

فقه عثمان بن عفان

عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين ، وقد لقب بذى النورين لأنه تزوج احدى بنات رسول الله ، ولما ماتت تزوج بنته الأخرى ، ولما ماتت الثانية قال له عليه الصلاة والسلام فيما روى عنه : « لو أن لى أربعين بنتا لزوجتك واحدة واحدة حتى لا يبقى منهن واحدة » .

كان رضى الله عنه حَيِياً أشد الصحابة حياء ، وكان كريما من أندى الصحابة يدا ، وكان ناسكا قانتا لله ، يحب القرآن ويلزم تلاوته فقد لازمه حتى قتل سنة خمس وثلاثين وكتاب الله بين يديه ، وكان من أوائل الداخلين فى الاسلام ، وكان إسلامه بدعوة من أبى بكر ، ويروى أنه لما أسلم أخذ عمه الحكم ينكل به ليثنيه عن عقيدته فزاده ذلك استمساكا .

وقال أنس : ان عثمان كان أول من هاجر إلى الحبشة مستصحبا زوجته بنت النبى فقال صلوات الله عليه فيما روى عنه : صحبهما الله ، إن عثمان لأول من هاجر إلى الله باهله بعد لوط ، كما هاجر إلى المدينة بعد ذلك ، ولذا وصف بأنه ذو الهجرتين ، كما وصف بأنه ذو النورين .

كان عثمان فقيها فى دين الله بالمعنى الذى يفهمه الصحابة وسلف الأمة ، ولهذا كان مما يحتج به على من حاصروه فى بيته قوله لهم : أنشدكم بالله ولا أنشد إلا أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم . ألستم تعلمون أن رسول الله قال : من جهز جيش العسرة فله الجنة [1] فجهزتهم ...

(١) روى الترمذى عن على رضى الله عنه : رحم الله أبا بكر زوجنى ابنته وحملنى إلى دار الهجرة وأعتق بلالا من ماله ما نفعنى مال فى الاسلام ما نفعنى مال أبى بكر – رحم الله عمر يقول الحق وإن كان مرا لقد تركه الحق وماله من صديق .ورحم الله عثمان تستحييه الملائكة وجهز جيش العسرة وزاد فى مسجدنا حتى وسعنا . رحم الله عليا اللهم أدر الحق معه حيث دار . راجع الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ٢ ص ٣١١ . وكان جيش العسرة فى غزوة تبوك وقد تبرع عثمان بألف بعير بأقتابها .

وكان موقفه فى الفتنة دقيقا جدا ، وكان على بينة من أمره ، وقد تنبأ له النبى بذلك وعلمه الصبر على ما يصيبه ، والرضا بما يقع من غير أن يتزعزع للتيارات . روت السيدة عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يا عثمان لعل الله يلبسك قميصا - يريد بهذا الخلافة - ثم قال : فان أرادك المنافقون على خلعه فلا تخلعه [1] . ولهذا ظل محافظا على هذا الأمر غير عابىء بما أصابه ولم يقبل أن تراق قطرة واحدة من الدماء حتى يأتيه الموت وقد نفذ وصية رسول الله .

ولى الخلافة،ولما استعان بأقربائه وأغدق عليهم من البر والعطاء بحكم ما جبل عليه من السخاء وجود اليد وشدة صلته وبره بقرابته وذوى رحمه . أخذ الناس يختلفون فى أمره . ولقد تجلى فقهه حين احتج عليه بعض المعارضين فى ذلك بأبى بكر وعمر اللذين لم يستعينا بالأقرباء ولم يؤثرا أحدا منهم على غيره فقال : إن أبا بكر وعمر قد تركا من ذلك ما هو حقهما ، وإنى أخذت ما هو لى فقسمته فى أقربائى - أى أنه استجاز حقا مباحا له - ولم تمنع الشريعة منه إذا كان للامام وجهة نظر فى اعتبار مصلحة للدولة ، ولم يكن رضوان الله عليه يقدر هذه العاقبة التى انتهى إليها أمره .

ومن أكبر الأدلة على فقهه وورعه أن المغيرة بن شعبة دخل عليه وهو محاصر فعرض عليه ثلاثة أمور ليخرج بواحدة منها مما هو فيه ، فقال له :

إما أن تخرج لتقاتل هؤلاء المعتدين فان معك عددا عديدا ينتظرون إشارتك وأنت على الحق وهؤلاء الثائرون على الباطل ،

وإما أن تخرق لك بابا من الخلف فتخرج منه فتلحق بمكة وانهم لم يستحلوا دمك وأنت بها ،

وإما أن تلحق بالشام فان بها معاوية وجيشه العظيم وهو خير نصير لك .

فقال عثمان : أما الأولى فلن أكون أول من خلف رسول الله فى أمته يسفك الدماء ، وأما الخروج إلى مكة فانى سمعت رسول الله يقول : يلحق رجل من قريش بمكة يكون عليه نصف عذاب العالم . فلن أكون أنا ، وأما أن ألحق بالشام فلن أفارق دار هجرتى ومجاورة رسول الله !

---

(١) أنظر أحمد فى مسنده « إن الله عز وجل عسى أن يلبسك قميصا . . . » الحديث .

فانظر كيف تجلى نظره الفقهى الرشيد وهو فى أحرج المواقف التى أفضت به إلى الموت شهيدا ألا يقبل أى مخرج لا يرى له وجها سليما ثم آثر الصبر حتى استشهد مظلومـــــا .

هذا على أن موقفه على جمع المصحف فى خلافته مما يذكر له بأعظم الفخر والتقدير فقد جمع المسلمين على مصحف واحد حينما اختلفت ألسنتهم فى قراءته ووقع بينهم خلاف بسبب ذلك وأمر بكتابة نسخ منه وتوزيعه على الأمصار الاسلامية مع أفراد من الصحابة يشرفون على تعليم الناس قراءته . وبذلك أوقف العمـــل بالرخصة التى كان شرعها رسول الله تيسيرا على المسلمين ، وقد اتجه المحققون من العلماء [1] إلى أن مصحف عثمان قد قصر الناس على حرف واحد من الحروف السبعة ، وأما القراءات السبع فانها كيفيات مختلفة وطرق متعددة فى قراءة هذا الحرف الواحد الذى جمع عثمان الناس عليه [2] .

فقد استباح عثمان جمع الناس على مصحف واحد برغم ما كان ينظر إليـه بعض الناس من أنه محظور لما فيه من تغيير ما كان عليه العمل من قبل من قراءة الناس بيسر يتفق مع لهجاتهم . ولكنه الفقه الدقيق الذى دفع عثمان إلى هذا فقد رأى المصلحة فى رفع الاختلاف واحراق ما عدا المصحف الامام حتى لا ينتشر الخلاف بين المسلمين فى الصدر الأول فى الكتاب الذى تجتمع كلمتهم حوله .

ولهذا دافع عنه الامام على لما نقم عليه بعض المخالفين لأمره بإحراق ما عـــدا المصحف الإمام وقال : لا تقولوا فيه إلا خيرا فوالله ما فعل الذى فعله فى المصاحف إلا على ملأمنا وموافقتنا ولو لم يصنعه هو وكان لى الأمر لصنعته .

ومما يتجلى بارزا فى فقه عثمان واستقلاله بالرأى أنه لم يقصر الصلاة فى منى . مع أن رسول الله وابا بكروعمر كانوا يقصرون ، وقد أنكر جماعة من الصحابة عليه ذلك . ولما سئل عن سبب المخالفة قال : أيها الناس إنى تأهلت بمكة – أى تزوجت – منذ قدمت وإنى سمعت رسول الله يقول : من تأهل فى بلد فليصل

---

(١) وعلى رأسهم ابن جرير الطبرى . راجع كتب علوم القرآن ومنها الاتقان للسيوطى .

(٢) الاتقان . وأنظر المحاضرة التى أفتتحت بها الموسم الثقافى بجامعة الكويت فى رمضان سنة ١٣٩١ بعنوان جولة فى رحاب القرآن .

صلاة المقيم . رواه الامام احمد في مسنده « فهذا جانب من المعرفة الفقهية انفرد به عثمان ، وبين لأصحابه مصدره من السنة [1] »

كما تجلت بعض نواحي فقهه البارزة في شأن المتعة في الحج ، وهي الجمع بين الحج والعمرة ، فكان ينهى عن المتعة في الوقت الذي يأمر فيه علي بالمتعة . وقد حاجه علي بن أبي طالب . فقال يا عثمان : لقد علمت أننا تمتعنا مع رسول الله. فقال : أجل ولكنا كنا خائفين . وبهذا عرف أن عثمان رضي الله عنه يرى أن الافراد بالحج أفضل من قرن العمرة بالحج في عمل واحد . وبيّن أن التمتع في أيام الرسول كان على سبيل الاستثناء بسبب الخوف فهو رخصة تقتصر على أوقات الخوف وظروفه من وجهة نظر عثمان وفقهه . وإن كان المرجح عند جمهور الفقهاء من الصحابة أن الجمع بين الحج والعمرة أفضل لما فيه من زيادة العبادة ولما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في أفضلية ذلك .

وإذا كان عثمان لم يعرف بكثرة الفتوى فان له من الاجتهادات الفقهية ما يشير إلى منهجه الاجتهادي فهو كما رأيت يبحث عن المصلحة ويبني الحكم عليها ، كما يحكم بما يعلم من سنة ويقدمها على ما عليه الناس بالمدينة ، ويبحث عن علل الأحكام حتى يجعل الحكم دائرا معها وجودا وعدما .

وهذا موقفه من ضوال الابل فقد كانت قبل عصره تترك سائبة لا يمسها أحد حتى يلقاها ربها – على ما بينا – فلما خشي في عصره امتداد الأيدي إليها أمر بتعريفها ثم تباع فاذا جاء صاحبها أعطى ثمنها [2] .

وما رآه من توريث المرأة من زوجها الذي طلقها ثلاثا في مرض موته فرارا من إرثها معاملة له بنقيض قصده ، وحتى يتخذ الناس ذلك ذريعة للفرار

---

(1) نيل الأوطار للشوكاني ج ٣ ص ٢٤٠/٢٤١ ، وفي الجامع الصغير ج ٣ ص ٣٢٢ أن الحديث رواه أحمد في مسنده عن عثمان . يقول الشوكاني : المنقول في سبب إتمام عثمان أنه كان يرى القصر مختصا بمن كان شاخصا سائرا . وأما من أقام في مكان أثناء سفره فله حكم المقيم فيتم وأوردأن الأسباب اختلفت في تأويل عثمان . قال ابن بطال : الوجه الصحيح في ذلك أن عثمان وعائشة كانا يريان أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما قصر لأنه أخذ بالأيسر من ذلك على أمته . وأخذا أنفسهما بالشدة . وهذا رجحه جماعة من آخرهم القرطبي .

(2) الموطأ بشرح السيوطي ج ٢ ص ١٢٩ .

من إرث الزوجة . فهو من قبيل سد الذريعة .

وما روى أنه أمر بنزع ملكية بعض الدور المحيطة بالكعبة فى عهده لالحاق أرضها بالحرم فهو من قبيل تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الأفراد ودفع الضرر الأكبر بالضرر الأدنى .

وإباحته للصحابة الخروج من المدينة وقد رأى أن المصلحة فى ذلك برغم أن الخليفة السابق كان قد حجر عليهم فى ذلك .

فهذا الخليفة العظيم فوق ما عرف به من عبادة ونسك ورعاية لشئون المسلمين ومصالحهم ليتجلى فقيها عظيما فى المناسبات يأخذ الناس ويدعوهم إلى ما هو أوفق بهم وأرفق وأقرب إلى دين الله من وجهة نظره ، ولو لم يكن لعثمان من المناقب إلا جمع القرآن فى عهد النبى أولا بين كتاب الوحى إذ كان واحدا منهم ، وثانيا فى خلافته إذ جمع الناس على مصحف واحد ونشره فى الآفاق وأتلف ما عداه ، لو لم يكن له إلا هذا لكفاه فخرا واعتزازا .

المطلب الرابع

فقه على بن أبى طالب

الامام على بن أبى طالب بن عبد المطلب بن عم النبى صلى الله عليه وسلم وزوج ابنته فاطمة وأحد السابقين إلى الاسلام والعشرة المشهود لهم بالجنة . قال أنس رضى الله عنه : بعث النبى يوم الاثنين ، وكان على فى دينه يوم الثلاثاء وعمره عشر سنوات ، ولم يسجد لوثن قط ، ولهذا خص بكلمة كرم الله وجهه .

كان فى كنف النبى منذ نشأته يقول ابن اسحق [1] : إن قريشا أصابتهم أزمة ، وكان أبو طالب ذا عيال كثيرة فقال النبى لعمه العباس ، وكان من أيسر بنى هاشم – : يا عم إن أخاك أبا طالب كثير العيال . فانطلق بنا إليه فلنخفف عنه من عياله آخذ واحدا وتأخذ أنت آخر فنكفلهما عنه . فقال العباس : نعم . فانطلقا ، وأخذ الرسول عليا فضمه إليه . وأخذ العباس جعفرا فضمه إليه . فلم يزل على مع رسول الله حتى بعثه الله فلبى على دعوة الرسول . . . » ،

(١) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٢٦٤ .

ولذا فانه تشبع بروح الرسول الطاهرة وأدبه الجم . وشب والعلم يتفجر من جوانبه . وتنطق الحكمة من نواحيه .

واشتهر بالورع والزهد والتقشف ومعرفة المسائل العقائدية يقول ابن أبى الحديد : كان على أبا علم الكلام فى الاسلام لأن المتكلمين أقاموا مذهبهم على أساسه[1].

ومع هذا فقد قال حينما كثر الكلام فى خلافته عن القضاء والقدر وقد قام شيخ إليه يسأله قائلا : أخبرنا عن مسيرتنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره ؟

فقال : والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا إلا بقضاء الله وقدره .

فقال الشيخ : فعند الله احتسب عنائى وما أرى لى من الأجر شيئا .

فقال على : أيها الشيخ لقد عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون وفى منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين .

فقال الشيخ : فكيف والقضاء والقدر ساقنا ؟ .

فقال : ويحك لعلك ظننت قدرا لازما وقضاء حتما . لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهى . ولم تأت لائمة من الله لمذنب ، ولا محمدة لمحسن . ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء . ولا المسىء أولى بالذم من المحسن ، تلك مقالة عباد الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب . . . إن الله سبحانه أمر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا . . .

فقال الشيخ فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما ؟ .

فقال على : هما الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله سبحانه « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » .

---

(١) شرح نهج البلاغة .

فنهض الشيخ مسرورا وعرف أن الإيمان بالقضاء والقدر لا يتنافى مع اختيار العبد بنحو يصح معه الثواب والعقاب [1].

ومن حِكَمه قوله : علامة الايمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك .

وقوله : أدب المرء خير من ذهبه .

وقوله : الفقيه كل الفقيه من لا يقنط الناس من رحمة الله ، ولا يؤمنهم من عذاب الله ، ولا يرخص في معاصي الله . ولا يدع القرآن رغبة منه إلى غيره .

ومن وصيته لولديه الحسن والحسين : « أوصيكما بتقوى الله ، وألا تبقيا على الدنيا وإن أبقتكما ، ولا تبكيا على شيء زوىَ عنكما ، وقولا الحق ، وارحما اليتيم ، وأغيثا الملهوف ، واصنعا الآخرة ، وكونا للظالم خصما ، وللمظلوم ناصرا ، واعملا بما في كتاب الله ، ولا تأخذكما في الله لومة لائم » .

ومما أثر عنه قوله : يا دنيا غرّي غيري . لقد باينتك ثلاثا لا رجعة فيها فعمرك قصير ، وخطرك حقير. آهٍ من قلةالزادوبعد السفرووحشة الطريق .

كان فقيها متضلعا في العلم بصيرا بدقائق الفقه ، وكان مرجعا لأصحابه في الفتوى وحل المشكلات الكبيرة ، وكان ممن عرفوا بكثرة الفتوى ، وكان يقول : سلوني عن كتاب الله فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم أنزلت بليل أم نهار في سهل أو جبل ، وكانت فتاواه مرجعا لغيره ، وندرت مسألة من مسائل الشريعة لم يكن له رأي فيها .

غير أن فتاواه وأحكامه لم يتح لها النشر لما دخل عليها بسبب الفتنة من المدسوس والدخيل ممَّا دعا إلى التحفظ في اعتمادها إلا ما كان من طريق أهل بيته وأصحاب عبدالله بن مسعود الموثوقين في أهل الكوفة [2] .

ويمتاز على بين فقهاء المسلمين في عصره بأنه جعل الدين موضوعا من موضوعات التفكير والتأمل ، ولم يقصره على العبادة واجراء الأحكام ، فقد

---

(١) راجع عقيدة الشيعة الامامية للسيد هاشم معروف ص ٦٦/٦٧ .

(٢) الأحكام لابن حزم جـ ٤ ص ٥١٨ .

امتاز بالفقه الذى يراد به الفكر المحض ، والدراسة الخالصة ، وأمعن فيه ليغوص فى أعماقه على الحقيقة العلمية « الحقيقة الفلسفية »[1] .

قال عنه ابن عباس رضى الله عنهما : « إذا حدثنى ثقة بفتوى من على لا أعدوها أبدا ، ويقول العقاد : كان فى مسائل القضاء والفقه يتجاوز التفسير إلى التشريع – لعله يقصد التعرف على حكم الله بالاجتهاد – كلما وجب الاجتهاد بالرأى الصائب والقياس الصحيح[2] .

كان أكثر الخلفاء رواية فقد روى عنه خمسماية حديث وستة وثمانون ، وروى عنه بنوه وكثير من الصحابة والتابعين ، وكان يحتاط للأخذ بما يروى له من أخبار الآحاد مما لم يسمعه من الرسول عليه السلام .

وكان منهجه فى الاحتياط أن يستحلف الراوى على صدق روايته ، يروى عثمان بن المغيرة الثقفى ، عن على بن ربيعة عن أسماء بن الحكم الفزارى أنه سمع عليا يقول : كنت إذا سمعت من رسول الله حديثا نفعنى الله بما شاء أن ينفعنى به ، وكان إذا حدثنى غيره استحلفته فاذا حلف صدقته[3] . وقالت عنه السيدة عائشة : إنه أعلم من بقى بالسنة .

كان حاد الذكاء وإنسانيا بكامل معنى الإنسانية[4] ، لايقف فى فقهه عند ظواهر الألفاظ وإنما كالكثيرين من الصحابة يغوص فيها ويبحث عن علل الأحكام ومقصد الشريعة ، ولقد كانت تبرز أحكامه فى المناسبات ، وتكون فيها بعض المفاجآت التى لا يفهمها كثير من الناس إلا بالتلقى عن مثله من أجلاء الفقهاء .

فقد صح عنه أنه نهى أصحابه عن انتهاب أموال أعدائهم – المقاتلين فى صِفِّين من أنصار معاوية – إلا السلاح الذى قاتلوا به والدواب التى حاربوا عليها . ولما قيل له كيف وقد حل لنا قتالهم . فلم لا يحل لنا سبيهم ومالهم ؟ !

---

(١) عبقرية على للعقاد ص ٣١ .
(٢) المرجع السابق ص ١٣٣ .
(٣) تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ٩ .
(٤) عبقرية على للعقاد ص ١١٦ .

قال : ليس على الموحدين سبى ، ولا يغنم من أموالهم إلا ما قاتلوا به وعليه ، فدعوا ما لا تعرفون ، والزموا ما تعرفون [1] » ولو كان غيره ممن خفى عليه الفقه ، أو ممن لا يغوصون غوصه ، لاستباح كل سبيهم وأموالهم .

ويروى أنه جىء لابن الخطاب فى خلافته بامرأة زانية يشتبه فى حملها ، فاستفتى الامام على فأفتاه بوجوب الابقاء عليها حتى تضع جنينها وقال له : إن كان لك سلطان عليها فلا سلطان لك على ما فى بطنها .

كما يروى أنه انتزع امرأة من أيدى الموكلين بإقامة الحد عليها فى خلافة عمر . فسأله فقال : أما سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصغير حتى يكبر وعن المبتلى حتى يعقل – وقد سبق – ؟ قال : بلى . قال : فهذه مبتلاة بنى فلان . فلعله أتاها وهو بها . قال عمر : لا أدرى . قال على : وأنا لا أدرى . لكن الحدود تدرأ بالشبهات .

ومن فقهه وقد استشاره عمر فيما يكون عليه الحكم وقد اشتركت امرأة وآخر فى قتل ابن زوجها فأشار على بقتل كل من اشترك فى قتله وقال : أرأيت يا أمير المؤمنين لو أن نفرا اشتركوا فى سرقة جزور فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا أكنت قاطعهم ؟ قال : نعم . قال على : وذلك [2]. فأخذ عمر برأيه .

وهو كما ذكرنا قبل رأى فقهى دقيق يحقق المصلحة ويسد باب الذريعة إذ لومنعنا القصاص بسبب الاشتراك فى القتل تحقيقا للماثلة للجأ إلى ذلك الجناة تهربا من القصاص إلى ما هو دونه .

ومن فقهه أيضا الحكم بتضمين الصناع إذا ما هلك الشىء فى أيديهم حتى يقيم الصانع الدليل على أن الهلاك لم يكن بتسبب منه أو إهمال . وقال : إنه لا يصلح الناس إلا ذلك . مع أنهم فى الصدر الأول وقبل خلافته كان الحكم أنهم لا يضمنون لأن السلعة فى يدهم أمانة ، ويد الأمين الأصل فيها عدم الضمان . لكنه رأى تغير الحال عما كان عليه قبل ، وأن الناس دخلهم حب الخيانة والطمع [3]

---

(١) تراجم اسلامية للنواوى ص ٢١ .

(٢) أعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥٧ .

(٣) المنتقى للباجى ج ٦ ص ٧١ وانظر بحثنا عن المصلحة منشور بمجلة مصر المعاصرة سنة

فقد آثر رضى الله عنه جانب المصلحة واتجه إلى ما يسد أمام الطامعين باب العدوان على ما بأيديهم والخيانة فيه .

وكان رضى الله عنه بارعا فى حساب الفرائض ، فقد روى أن امرأة سألته عن نصيبها فى تركة أخيها الذى مات عن ستماية دينار ولم يعطها الورثة سوى دينار واحد . فقال لها : هل لأخيك زوجة ؟ قالت نعم قال : وبنتين وأما ؟ قالت : نعم . قال : ومات عن كم أخ وأخت فقالت : عن اثنى عشر أخا وعنى . فقال : معك حقك الذى خصلك ! ! .

ويروى أنه سئل يوما فى أثناء الخطبة عن ميت ترك زوجة وأبوين وبنتين فأجاب من فوره : صار ثمنها تسعا . وسميت هذه المسألة بالمنبرية لأنه أفتى بها وهو على المنبر . ولذا فان ابن مسعود قال : إنه أعلم أهل المدينة بالفرائض .

وكما اشتهر على بالفقه فانه اشتهر بالقضاء والمهارة فيه حتى شهد له النبى صلى الله عليه وسلم بأنه أقضى الصحابة فى حديث طويل يقول فيه : « أقضاكم على »[1] ويروى أنه وقد عرضت عليه قضية فى اليمن فقال : أقضى بينكم فان رضيتم فهو القضاء والا حجزت بعضكم عن بعض حتى تأتوا رسول الله ليقضى بينكم . فلما قضى بينهم أبوا أن يتراضوا وأتوا رسول الله وعرضوا عليه خصومتهم وما حكم به على . فأيد الرسول ما حكم به وقال : « هو ما قضى بينكم »[2] .

ويروى أنه قال بعثنى رسول الله قاضيا وأنا حديث السن فقلت يا رسول الله : تبعثنى إلى قوم يكون بينهم أحداث ولا علم لى بالقضاء ! قال : إن الله سيهدى لسانك ويثبت قلبك . قال رضى الله عنه : فما شككت فى قضاء بين اثنين[3] .

هذا هو فقه على ومنه نتبين منهجه بوضوح فهو يستوثق من الخبر باستحلاف صاحبه ، ويتجه إلى الرأى باحثا عن ما يحقق مصالح الناس ويتفق مع أحوالهم

---

(١) وفى البخارى فى باب التفسير ، وابن ماجه فى المقدمة وأحمد فى مسنده جـ ٥ « أقضاهم على أو على أقضانا وأبىّ أقرؤنا » .

(٢) على ما بيناه تفصيلا فى كتابنا القضاء فى الإسلام وكتابنا المدخل للفقه الاسلامى .

(٣) أنظر سنن أبى داود فى أقضيه . ومسند أحمد بن حنبل جـ ١ .

في غير العبادات ولا يقف عند ظواهر النصوص وانما يغوص فيها ، أما في الأمور التعبدية وما لا يدرك بالعقل فانه ينهى عن استعمال الرأى فيها فقد روى عنه أنه قال : لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من أعلاه [(١)] ، وكان صاحب مدرسة فقهية نقلت فقهه في البقاع . وكان من وصاياه لولاته « ليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة . ومن طلب الخراج بغير عمارة أخَّر البـلاد وأهلك العباد ».

المبحث الثاني
فقه أم المؤمنين عائشة وفريق من الصحابة

المطلب الأول
السيدة عائشة ومنهجها الاجتهادى

السيدة عائشة أم المؤمنين زوج الرسول وبنت الصديق . هى التى قال عنها الرسول عليه السلام فيما روى عنه : خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء [(٢)] . كانت رضى الله عنها تمثل جانبا كبيرا من شأن رعاية الاسلام للمرأة . فقد كانت تفوق كثيرا من أصحاب رسول الله في التفقه في الدين والفتوى فيما يشكل على الناس من أمور دينهم يقول ابن سعد [(٣)] كان أزواج النبى يحفظن من الحديث كثيرا ، ولا مثيل لعائشة وأم سلمة ، ويقول الزهرى [(٤)] : لو جمع علم عائشة إلى علم أزواج النبى وعلم جميع النساء لكان علم عائشة أفضل .

وروى أنها كانت أعلم الناس بالقرآن والسنة ، وأن عمر وعثمان كانا يسألانها عن السنن ، وأن مشيخة أصحاب رسول الله كانوا يسألونها عن الفرائض

---

(١) أعلام الموقعين ج ١ ص ٦٦ .

(٢) ذكر هذا الخبر الحافظ السخاوى المتوفى سنة ٩١٢ فى كتاب المقاصد الحسنة صفحة ١٩٨ برقم ٤٣٢ طبع مكتبة الخانكى قال : قال شيخنا لا أعرف له إسنادا و لا رأيته فى شيء من كتب الحديث إلا فى النهاية لابن الأثير . ولم يذكر من خرجه . قال : ورأيته فى كتاب الفردوس لكن بغير لفظه . وذكره من حديث أنس بغير إسناد أيضا ولفظه : خذوا ثلث دينكم من بيت الحميراء وذكر الحافظ عماد الدين بن كثير أنه سأل الحافظ الذهبى عنه فلم يعرفه .

(٣) الطبقات لابن سعد ج ٢ ص ٣٧٤ .

(٤) طبقات الفقهاء للشيرازى ص ١٧ .

يقول مسروق : والله لقد رأيت الأحبار من أصحاب رسول الله يسألونها عن الفرائض . وقال أبو موسى : ما أشكل على أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حديث قط فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علما [(١)] وقال عروة بن الزبير : ما جالست أحدا قط كان أعلم بقضاء ولا بحديث بالجاهلية ولا اروى للشعر ولا أعلم بفريضة ولا طب من عائشة [(٢)].

كانت السيدة عائشة رضى الله عنها فى طليعة الطبقة الأولى من فقهاء الصحابة الذين انتشر العلم فى الآفاق عنهم ، ويقول الشعرانى إنه لا يعرف من النساء من كانت مجتهدة سواها حتى من نساء رسول الله [(٣)].

وقد قضت حياتها فى العمل لدين الله مُهتدية فى ذلك بكتاب الله وبهدى النبوة وبما وهبها الله من علم وفهم وذكاء . فقد منحها الله الحظ الوافر من صحة العقل وسلامة الإدراك فكانت تروى حديث رسول الله ، كما كانت تفتى الناس فى أحكام الدين ، وهى من المكثرين فى الفتوى كما قلنا وفتاواها مبثوثة فى كتب التفسير وكتب السنة .

كانت أكثر الناس اتصالا برسول الله منذ تزوجها ، وقد عدّت من الستة المكثرين من الحديث عن رسول الله فقد روت عنه أكثر من ألفى حديث ، كما روت عن بعض الصحابة حرصا منها على تتبع أخبار النبى وحفظا لسنته .

عاشت دهرها راوية فقيهة وعالمة جليلة ، تعلم وتتعلم ، على أنها كانت تمتاز فى فقهها بالمسائل الخاصة بالنساء وما يتعلق بهن من أحكام .

وكان فقهها من النوع الذى يبدو فيه التصرف والموازنة وتحكيم العقل عند اضطراب الأدلة للترجيح .

روى أحمد ومسلم عن عبيد بن عمر أن عبدالله بن عمرو كان يأمر النساء بنقض شعورهن إذا اغتسلن من جنابة . فلما سمعت السيدة عائشة بذلك قالت يا عجبا لابن عمرو وهو يأمر النساء إذا اغتسلن بنقض رءوسهن أو ما يأمرهن

---

(١) أعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ١٨/١٧ .

(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٢ .

(٣) الميزان للشعرانى ص ٥٢ .

أن يحلقن رءوسهن ؟ ! لقد اغتسلت أنا ورسول الله من إناء واحد وما أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث افراغات [1] ، وروى النسائي عن عبيد بن عمير أيضا أن عائشة قالت : لقد رأيتني أغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا . - فإذا فَوْرَقٌ موضوع مثل الصاع أو دونه - فنشرع فيه جميعا فأفيض على رأسي بيدي ثلاث مرات وما أنقض لى شعرا [2].

وكما روت كتب الصحاح . أن امرأة سألت السيدة عائشة . أتقضي الحائض الصلاة ؟ فقالت لها : أحرورية أنت ؟ ! لقد كنا نحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة . ولم تعلل رضى الله عنها لهذه التفرقة مما يشعر بأنها ترى الأمور التعبدية لا ينظر فيها إلى التعليل والحديث رواه الجماعة عن معاذة قالت : سألت عائشة فقلت : ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة ؟ قالت : كان يصيبنا ذلك مع رسول الله فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة [3].

وكثيرا ما يكون للمصلحة أثر واعتبار في اجتهاد السيدة عائشة فتغير الحكم تبعا لذلك فقد روى عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ولكن ليخرجن تفلات » لكن السيدة عائشة تبينت من الحديث أن الاذن بخروجهن ملاحظ فيه عدم إحداث الفتنة ولا ترتب الفساد . فلما رأت انحرافا في بعض النفوس ، وأن الفساد قد يترتب على خروجهن قالت فيما روى عنها : « لو أدرك رسول الله ما أحدث النساء لمنعهن المساجد » [4].

---

(١) البخاري بشرح عمدة القاري ج ٣ ص ٣٠٠ .

(٢) أنظر نيل الأوطار للشوكاني ج ١ ص ٢٩١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، وفي صفحة ٢٩٢ عن عروة عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : وكانت حائضا انقضي شعرك واغتسلي رواه ابن ماجه باسناد صحيح ولذا فإن الامام أحمد بن حنبل والهادوية يفرقون بين الغسل للجنابة والغسل للحيض والنفاس .

(٣) نيل الأوطار ج ١ ص ٣٢٨ وفيه عن أبي سعيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للنساء : أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن بلى . قال : فذلكن من نقصان عقلها أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم . قلن بلى . قال : فذلكن من نقصان دينها . مختصر البخاري ج ١ ص ٣٢٧ .

(٤) عمدة القاري شرح صحيح البخاري ج ٦ ص ١٥٨ وروى الحديث أحمد في مسنده ومسلم في صحيحه عن ابن عمر . أنظر الجامع الصغير ج ٣ ص ٤٣٥ .

وكانت رضى الله عنها تفهم الفهم المستقيم ، وتتأول التأويلات السائغة ، وتعرض ما تسمع من السنة على كتاب الله تعالى ، وتغوص على المعانى غوصا موفقا الأمر الذى لا يكون إلا لمن له فقه النفس ، ومن ذلك أن بعض الناس فهم من قول الله سبحانه : « ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى »[1] أن الرسول عليه السلام رأى ربه . فأنكرت السيدة عائشة ذلك وقالت : كيف ذلك والله يقول : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »[2] : إن ما رآه الرسول فى النزلة الأخرى إنما هو جبريل[3].

ولما فهم عبدالله بن عباس رضى الله عنه من قول الله جل شأنه : « حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كُذِبوا »[4] أن الرسل ظنوا أنهم قد كُذِبوا فيما وعدوا به من النصر . أكبرت ذلك عائشة وقالت : معاذ الله . لم تكن الرسل تظن ذلك بربها . وإنما المعنى أن الرسل إذا ما استيأسوا ممن كذبهم من قومهم وظنّت الرسل أن أتباعهم قد كذبوهم جاءهم نصر الله .

ولما فهم الناس أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه أخذا مما روى عن الرسول عليه السلام أن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه[5] أنكرت ذلك وتلت قول الله سبحانه : « ولا تزر وازرة وزر أخرى »[6] ثم قالت : إنما قاله الرسول فى يهودية معينة إن أهلها يبكون عليها وأنها لتعذب فى قبرها . وقد جاء فى رواية صحيح البخارى أنها روت فى هذا عن النبى صلى الله عليه وسلم قوله : إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه متفق عليه .

---

(١) أوائل سورة النجم .

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٣) مذكرة أستاذنا الشيخ السنهورى عن فقه عائشة .

(٤) آخر سورة يوسف آية ١١٠ .

(٥) روى الشيخان عن عمر بن الخطاب : إن الميت ليعذب ببكاء الحى . راجع الجامع الصغيرج ١ ص ٤٧٤ وأنظر نيل الأوطار حـ ٤ ص ١١٦ وفى رواية ببعض بكاء أهله عليه . وعن المغيرة بن شعبة . قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنه من ينح عليه يعذب بما ينح عليه . وعن ابن عمر أن النبى قال : إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه . ولاحمد ومسلم عن ابن عمر قال النبى : الميت يعذب فى قبره بما ينح عليه .

(٦) سورة الأنعام آية ١٦٤ .

كما استندت إلى نفس الآية وخرجت نفس التخريج بالنسبة لمن قال : إن رسول الله قال : « ولد الزنى شر الثلاثة . . . . »[1] فهى رضى الله عنها لم تر بأن ما قاله الرسول عام فى كل ولد زنى ، ولا فى كل من يبكى عليه أهله ، وإنما هو خاص بواقعة بذاتها يعلم الرسول صلوات الله عليه الحال فيها . فهى تغوص فى الألفاظ بحثا وراء المعـــانى والأسباب والمناسبات ، ولا تقف عند ظواهر النصوص .

وكان منهجها للاستيثاق برواية أخبار الآحاد أن ترده إلى كتاب الله وتدقق فى حقيقة ما روى . كما أنها كانت تستوثق عن طريق سؤال راويه عنه بعد طول عهد فاذا رواه بنفس صيغته دون زيادة أو نقصان اطمأنت إليه ووثقت بروايته كما ذكرنا بالنسبة لما رواه عبدالله بن عمر فى حديث إن الله لا ينزع العلم انتزاعا ولكن ينزع العلم بقبض العلماء » حيث قالت لعروة يا ابن أختى : بلغنى أن ابن عمر فى طريقه إلى الحج فالقه فاسأله عن الحديث . فلما لقيه وسأله سمع منه الحديث على نحو ما رواه من قبل . فلما أخبر عائشة قالت : ما أحسبه إلا قد صدق . أراه لم يغير فيه شيئا[2] . فهى لم تقتنع بمجرد سماع ما ينقل على أنه حديث حتى تعرضه على ما تعرف فى ذلك . ثم ترجح بإدراكها وفهمها عند التعارض ما تنتهى إليه بفقهها . وكذلك فقد كان منهجها فى التثبت من رواية الحديث ما ذكرنا .

وكانت اجتهادات السيدة عائشة تعتمد على أصول مستقرة فى نفسها فهى كغيرها تعتمد على الكتاب الكريم أولا ، ثم على السنة التى ترى أنها إذا صحت تكون مبينة لمجمل الكتاب ومكملة له أيضا ، وأنها تنشىء أحكاما لم ترد فى القرآن لأن الرسول فى أمور التشريع لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى .

وترى أن السنة تخصص الكتاب أيضا ومن ذلك آية التحريم بسبب الرضاع وهى قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والحاكم والبيهقى عن أبى هريرة باسناد حسن . الجامع الصغير ج ٣ ص ٤١٥ وفيه عن السيدة عائشة أن الرسول قال : ولد الزنا شر الثلاثة إذا عمل بعمل أبويه » رواه الطبرى والبيهقى عن ابن عباس باسناد حسن .

(٢) أعلام الموقعين ج ١ ص ٥٢ والحديث رواه الدارمى فى المقدمة .

وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة »[1] فالآية وإن كانت نصا فى التحريم إلا أنها مجملة فى قدرها ووقتها وفيمن تكون الحرمة من جانبه .

ومن ذلك قولها لما جاءت نساء النبى صلى الله عليه وسلم يطلبن ميراثهن أخذا بآية الميراث فقالت السيدة عائشة : لا ميراث لنا لقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو يعلى فى مسنده عن حذيفة باسناد صحيح . إنا معاشر الأنبياء لانورث ما تركناه صدقة . وروى عنها أنها قالت إن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : لا نورث ما تركناه صدقة . وعن عمر أنه قال لعثمان وعبد الرحمن بن عوف . والزبير وسعد وعلى والعباس : أنشدكم الله الذى باذنه تقوم السماء والأرض أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا نورث ما تركناه صدقة ؟ قالوا : نعم[2] وهذا يفيد أنها خصصت عموم الكتاب بالحديث .

كما أن اجتهاداتها تفيد أنها تأخذ بمفهوم المخالفة فى النصوص التشريعية بدليل قولها بوجوب اتمام الصلاة للمسافر الآمن وقصرها حكم القصر على السفر مع الخوف وعدم الأمن لأن الآية تنص : « وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم[3] . . . » ولما قيل لها إن الرسول عليه السلام كان يقصر قالت : إن ذلك كان فى حرب وخوف . فهل أنتم خائفون ؟ ومعنى ذلك أنها أخذت بمفهوم المخالفة فقد أخرج ابن جرير فى تفسيره سورة النساء كما ينقل عنه الشوكانى أن عائشة كانت تصلى أربعا فى السفر فإذا احتجوا عليها تقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم كان فى حروب وكان يخاف . فهل تخافون أنتم[4] .

ومن تأمل فى سيرة السيدة عائشة وما يروى عنها من الأحكام الفقهية استبان له جليا أنها كانت تعتد بمكانتها فى دراسة الدين ، وتتبع أقضية وفتاوى

---

(١) سورة النساء آية ٢٣ .

(٢) نيل الأوطار حـ ٦ ص ٨٦ .

(٣) سورة النساء آية ١٠١ .

(٤) نيل الأوطار جـ ٣ ص ٢٤٠ يقول الشوكانى : قيل فى تأويل عائشة إنها أتمت فى سفرها إلى البصرة لقتال على . والقصر عندها إنما يكون فى سفر طاعة . وقال : جاء فى الفتح أنه قول باطل .

الرسول عليه السلام ، ولهذا كان الكثير من الصحابة يرجع إليها ويأخذ عنها ، على أن المتابع لما تخالف به غيرها من فقهاء الصحابة يجد أنها كانت تقول : ما تختلف به عن بعض الصحابة على سبيل التعقيب عليهم والنظر فى آرائهم بما يبرر حجيتها .

ولعلنا لا نبعد إذا قلنا إنها تتفق فى منهجها الفقهى ، أو يتفق معها فى منهجها الفقهى أصحاب مدرسة الرأى من زاوية أنهم لا يبادرون بالأخذ من كل ما ينقل لمجرد أنه مروى أو منقول . فقد رأيت أن لها غوصا على المعانى أو متابعة لما يروى بعرضه على ما يكون أقوى منه ، كما أنها رضى الله عنها قد أثرت في مدرسة الحديث وفقهاء مدرسة المدينة منهم خاصة ، ولم يكن أثرها فيهم بأقل من أثر عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت .

يقول ابن القيم إن الآخذين عنها الذين يكادون لا يتجاوزون قولها المتفقهين بها القاسم بن محمد بن أبى بكر ابن أخيها ، وعروة بن الزبير ابن أختها أسماء [1]. ويروى عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أنه قال : كانت عائشة قد استقلت بالفتوى فى خلافة أبى بكر وعمر وعثمان وهلم جرا إلى أن ماتت [2] ، ويروى الحافظ الذهبى أن سعيد بن المسيب ونافع مولى عبدالله بن عمر وخلق كثير رووا عنها [3].

المطلب الثانى

ابن مسعود ، زيد بن ثابت ومنهجهما الاجتهادى

أولا - عبد الله بن مسعود :

كان رضى الله عنه من أوائل الناس إسلاما فقد روى أنه سادس من أسلم ، وهاجر الى الحبشة ثم إلى المدينة ، ولازم النبى صلى الله عليه وسلم لخدمته ، وكان من كتاب الوحى ، وشغوفا بحفظ القرآن وفهمه وقراءته حتى قال الرسول فيما روى عنه أبو هريرة : من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل فليقرأ

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٢ .

(٢) الطبقات جـ ٢ ص ٣٧٤ .

(٣) تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ٢٧ .

على قراءة ابن أم عبد [١].

كما كان أول من اشتهر بتفسير القرآن بعد على . روى أبو عبد الرحمن السلمى حدثنا الذين يقرءون القرآن كعثمان وابن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل ، ويقول ابن مسعود : ما نزلت سورة إلا وأنا أعلم لماذا نزلت ، ولو أعلم أن أحدا أعلم منى بكتاب الله تبلغه الأبل أو المطايا لأتيته ، وكان أول من جهر بالقرآن بمكة بعد الرسول عليه الصلاة والسلام .

كما كان رضى الله عنه راويا للسنة فقد روى عنه الشيخان : البخارى ومسلم ، كما روى عنه الرواة ثمانماية وأربع وثمانين حديثا مع أنه كان يتحرج من رواية الحديث على ما أشرنا فقد روى أبو عمر الشيبانى : كنت أجلس إلى ابن مسعود حولا لا يقول قال رسول الله فاذا قالها استقلته الرعدة وقال : هكذا أو نحو ذا أو قريب من ذا [٢] ، وكان أحد سبعة انتهى إليهم علم أصحاب رسول الله على بن أبى طالب ، وسعد بن أبى وقاص ، وأبى موسى الأشعرى ، والمغيرة بن شعبة ، وعمار بن ياسر ، وأنس بن مالك .

كان ابن مسعود من مدرسة عمر بن الخطاب – إذ قد كان لعمر أثر كبير فى ابن مسعود كما كان له أثر فى فقهاء المدينة أيضا – معجبا بآرائه نحى منحاه ونهج نهجه الاجتهادى من الغوص فى المعانى والبحث عن الاسباب والعلل ومراعاة المصلحة ويكاد لا يخالفه فى شىء مما ذهب إليه وكان يقول عنه : كان عمر إذا سلك طريقا وجدناه سهلا ، أما على فلم تكن لديه هذه المرونة الفقهية التى كانت أبرز صفات عمر ، وكان يقول : لو سلك الناس واديا وشعبا وسلك عمر واديا وشعبا لسلكت وادى عمر وشعبه [٣].

---

(١) رواه أحمد فى مسنده . انظر نيل الأوطار جـ ٢ ص ٢٦٤ ، وحلية الأولياء لأبى نعيم جـ ١ ص ١٢٤ وفى البخارى أقرؤنا لكتاب الله أبىّ وفى الترمذى أقرؤكم لكتاب الله . ابىّ بن كعب .

(٢) راجع لنا المدخل للفقه الاسلامى ، نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامى ، تاريخ التشريع للشيخ الخضرى .

(٣) أعلام الموقعين جـ ١ ص ١٣ ، ١٤ .

عرف ابن مسعود بسمة الرأى واشتهر عنه ذلك بين الكاتبين حتى عدوه شيخا لفقهاء الكوفة ، ومن الغريب أن يقال عنه إنه ينكر القياس فقد جاء فى شرح صحيح البخارى : ثبت عن ابن مسعود من الصحابة وعن عامر الشعبى من التابعين من فقهاء الكوفة أنهم أنكروا القياس[1] ، ونقل الحجوى مثل هذا فيقول : إن ما أخذه أبو حنيفة عن حماد بن سليمان عن ابراهيم النخعى عن علقمة أخذا عن ابن مسعود هو الفقه المبنى على غير الرأى . فقد ثبت أن ابن مسعود كان يذم الرأى ولا يقول بالقيـــاس[2] .

كما روى عنه ابن القيم[3] أنه قال فما رواه ابن أبى خيثمة أن ابن مسعود قال : من عرض له منكم قضاءفليقض بما فى كتاب الله ، فإن لم يكن فى كتاب الله فليقض بما قضى فيه نبيه ، فإن جاء أمر ليس فى كتاب الله ولم يقض فيه نبيه ، فليقض بما قضى به الصالحون ، فإن جاء أمر ليس فى كتاب الله ولم يقض به نبيه ولم يقض به الصالحون ، فليجتهد رأيه ، فإن لم يحسن فليقم ولا يستحى ..

ونقل ابن القيم عن أبى عبيد عن أبى معاوية عن الأعمش بسنده أن ابن مسعود قال : إنه قد اتى علينا زمان ولسنا نقض ولسنا هناك ، ثم إن الله بلغنا ما ترون . فمن عرض له قضاء بعد اليوم فليقض بما فى كتاب الله ، فإن لم يجد فيه ولا فى سنة رسوله ولا فيما قضى به الصالحون فليجتهد رأيه ولا يقل إنى أرى وإنى أخاف فإن الحلال بين والحرام بين . وبين ذلك مشتبهات فدع ما يريبك إلى مالا يريبك .

وينقل عنه بعض الكاتبين[4] أنه قال : إنه سيأتى عليكم زمان هو شر من الذى قبله ... وإن فقهاءكم يذهبون ثم لا تجدون عنهم خلفاء ، ويجىء قوم يقيسون الأمور برأيهم فيهدم الاسلام » وقال : قراؤكم وعلماؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم ... إياكم وأرأيت فانما هلك من كان قبلكم بذلك ولا تقيسوا فتزل قدم بعد ثبوتها ، وإذا سئل أحدكم فيما لا يعلم فليقل لا أعلم

---

(١) عمدة القارئ بشرح صحيح البخارى ج ٢٥ ص ٢١ .
(٢) الفكر السامى ج ٢ ص ١٢٠ .
(٣) أعلام الموقعين ج ١ ص ٦٢/٦٣ .
(٤) الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية ص ١٩٩ رسالة دكتوراه بكلية الشريعة .

فانه ثلث العلم ، وهذا الكلام وإن كان ضعيفا لا يثبت أمام ما أثر عن ابن مسعود عن العمل بالرأى ، ومن فتواه برأيه فى مسألة المفوضة فانه يوهن الثقة فى توسعه فى العمل بالرأى .

ونستطيع القول بأن هذا منه بالنسبة للكلام فى الغيبيات مما لا يدرك بالعقل ولا مجال للرأى فيه . وكذا ما يتعلق بالأمور التعبدية ، فقد وردت آثار كثيرة عن الصحابة فى ذم الرأى بينما الكثير منهم كان يجتهد فيما لا نص فيه ويقول أرى كذا.

وقد أطال كل من الشاطبى وابن القيم فى التوفيق بين ما ورد من ذم الرأى والأخذ به ويرجح الشاطبى أن الرأى المذموم هو الرأى المبتدع سواء فى الغيبيات أم الأحكام العملية [1] بينما يرى ابن القيم أن الرأى الباطل يشمل المخالف للنص والكلام فى الدين بمجرد الظن ، والبدع [2] .

والعبارة الأخيرة المنقولة عن ابن مسعود تشعر ببغضه للفقه الافتراضى ، وأنه يريد أن يوجه إلى الفقه الواقعى حتى يتمكن الفقهاء من مواجهة المسائل الواقعية والرد عليها مع الاطمئنان حتى روى عنه أنه قال : من أفتى الناس فى كل ما يسألونه فهو مجنون ، كما أنه واضح من كلامه أنه يحذر من لا قدرة لهم على المعرفة بأحكام الدين وأصوله أن يتعرضوا لمعرفة أحكام ما جد عليهم بالقياس على ما هو معروف لأنهم ليسوا من أهل القياس .

وروى عنه ابن القيم أنه قال : اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم . فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة . وقال : انا نقتدى ولا نبتدى ونتبع ولا نبتدع ولن نضل ماتمسكنا بالأثر ، وقال : إياكم والتبدع ، وإياكم والتنطع ، وإياكم والتعمق ، وعليكم بالدين العتيق ، فالسمت الأول السمت الأول فأنا اليوم على السنة ، إياكم والمحدثات فإن شر الأمور محدثاتها .. إنك لن تضل ما أخذت بالأثر [3] .

وكانت لعبد الله بن مسعود ملكة فقهية قوية تقوّم رأيه وتنضح بفقهه ، وكان من أفقه الصحابة بصيرة فى الفتيا ومن سادتهم فى القراءة والفقه ، وهو

---

(١) الاعتصام جـ ٢ ص ٣٣٥ .
(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٧٩/٦٧ .
(٣) المرجع السابق جـ ٤ ص ١٥١/١٥٠ .

مؤسس طريقة مدرسة الكوفة [1]، وقد بعثه عمر بن الخطاب إلى الكوفة قاضيا ومعلما وكتب إليهم أنه آثرهم به على نفسه[2]، ودعاهم إلى أخذ العلم عنه . فالتف حوله المشتغلون بالفقه وعلوم الدين ، وأخذوا عنه الرواية والفقه ، وكان أكثر الصحابة أثرا علميا فى الكوفة يقول سعيد بن جبير : كان أصحاب عبدالله بن مسعود سرج هذه المدينة ، وكان يقول عنه عمر : كنيف - أى وعاء - ملىء علما [3].

ومن أجل ما عرف به ابن مسعود من تحكيم الرأى وإعماله فى اجتهاده فَهِم أبو جعفر المنصور أن كثيرا من آرائه يُستبعد من نظر الناس ، ولذلك أطلق عليها فى وصية له أرسلها للامام مالك أنها شوارد إذ يقول : تجنب شوارد ابن مسعود .

كان رحمه الله أمينا فى الفقه فيروى عنه أنه كان يسأل عن الأمر بالعراق فيفتى به ، فاذا جاء إلى المدينة ووجد ما يخالفه عاد إلى العراق لا يحط عن راحلته حتى يرجع إلى من أفتاه فيخبره بما انتهى إليه .

ثانيا - زيد بن ثابت :

زيد بن ثابت البخارى من الأنصار ، وأحد كتاب الوحى ، تعلم بعض اللغات الأجنبية منها العبرية والسريانية ، وكان ذلك بتوجيه من الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يتمكن من أن يكتب له رسائله لغير العرب ، وأن يقرأ له مما يرد إليه من رسائل من غير العرب ، وكان زيد من الطبقة االأولى من أشهر المشتغلين بالعلم فى المدينة الذين تأثرت بهم هذه المدرسة .

يقول الإمام مالك : كان إمام الناس بالمدينة بعد عمر ، زيد بن ثابت ، وكان إمام الناس بعده عبد الله بن عمر ، وكان سعيد بن المسيب جل ما يفتى به من فتاوى زيد[4]، ويقول ابن القيم : « أما أهل المدينة فعلمهم

---

(١) وهم كما ذكرنا علقمة ، الأسود ، مسروق ، عبيدة ، الحارث بن قيس ، عمرو بن شراحبيل .

(٢) الطبقات لابن سعد ج ٦ ص ١٠٩ .

(٣) تذكرة الحافظ ج ١ ص ١٤ .

(٤) الفكر السامى ج ١ ص ١٣٥ .

عن أصحاب زيد بن ثابت وأصحاب عبدالله بن عمر [(١)].

على أن بعض المؤرخين يحصر التأثير فى فقهاء المدينة فى زيد بن ثابت ، يقول ابن القيم : وقد قيل إن ابن عمر وجماعة ممن بعده بالمدينة من أصحاب رسول الله إنما كانوا يفتون بمذهب زيد بن ثابت ، وما كانوا حفظوا عنه مما لم يكونوا حفظوا فيه عن رسول الله قولا [(٢)].

غير أن منحى زيد الاجتهادي يختلف عن منحى ابن عمر ، فزيد كان فقيه رأى ، ضليعا فى فهم تعاليم الاسلام ، وله قدرة فائقة على استخراج الأحكام من الكتاب والسنة ، ومن النظر والاستنباط بالرأى عند انعدام النص ، وكان فوق ذلك ذا عقل رياضى ، فهو أعلم الناس بالفرائض حتى قال عنه الرسول صلى الله عليه وسلم ، أفرض أمتى زيد ، ذلك ضمن حديث طويل رواه أحمد وابن ماجه والترمذى والنسائى عن أنس « أرحم أمتى بأمتى أبو بكر وأشدها فى دين الله عمر وأصدقها حياء عثمان وأعلمها بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأقرؤها لكتاب الله عز وجل أبىّ وأعلمها بالفرائض زيد بن ثابت ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح [(٣)] » ، وقال عمر : من كان يريد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيد بن ثابت [(٤)] ، بينما عرف ابن عمر بحفظ السنة والوقوف غالبا عند النص على ما سنذكر .

وكما كان لزيد باع طويل فى أصول قواعد الإرث وتخريج أحكامه ، فقد كان أعلم الناس بما تقدمه من قضاء ، وأبصرهم بما يرد عليه مما لم يسمع فيه بشىء ، ويروى صاحب الطبقات أن جل ما أخذ به سعيد بن المسيب من القضاء

---

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٣ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) نيل الأوطار جـ ٦ ص ٦١ . والجامع الصغير بشرح العزيزى جـ ١ ص ٢٥٧ ويروى أبو يعلى عن عبدالله ابن عمر « أرأف أمتى بأمتى أبو بكر وأشدهم فى دين الله عمر وأصدقهم حياء عثمان وأقضاهم على وأفرضهم زيد بن ثابت وأقرؤهم أبى وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل . ألا وإن لكل أمة أمينا وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح . قال العزيزى : إنه حديث حسن صحيح . راجع الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ ١ ص ١٩١ .

(٤) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٣ .

وما كان يفتى به عن زيد بن ثابت [1].

كان رضى الله عنه يحتل مكانة جليلة فى نفوس أصحابه ، فقد اختاره أبو بكر لجمع المصحف ، كما اختاره عثمان بعد ذلك لنسخه وكتابته وثوقا بحفظه وأمانته ، وما كان عمر ولا عثمان يقدمان عليه أحدا فى القضاء والفتوى ، بل كان من أهل الفتوى على عهد رسول الله .

فقد روى صاحب الطبقات أن الذين كانوا يفتون فى عهد الرسول عليه السلام ثلاثة نفر من المهاجرين عمر ، وعثمان ، وعلى ، وثلاثة نفر من الأنصار ، أبىّ بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وزيد بن ثابت ، كما كان من أهل الشورى فى عهد الخليفتين أبى بكر وعمر [2].

أما منهجه الاجتهادى فإن بعض المؤرخين ممن تكلموا عن أثره فى فقهاء المدينة يرون أنه ممن يتجه إلى الوقوف عند الحديث ويتورع عن الافتاء بالرأى ، مع أن الآثار المروية عنه ، واجتهاداته الفقهية تنطقان بغير ذلك ، فقد روى صاحب الطبقات عن الشعبى أن مروان أجلس لزيد بن ثابت رجلا وراء الستر ثم دعاه فجلس يسأله ويكتبون فنظر إليهم زيد فقال : يا مروان عذرا إنما أقول برأيى ، بل صرح ابن جرير الطبرى بأن فقه المدينة كله مردود إلى زيد بن ثابت فيما لم يرد فيه أثر [3].

ومن اجتهاداته الفقهية التى تدل على اتجاهه ناحية الرأى وأخذه بالقياس ، المحاجة الطريفة التى ذكرناها قبل فى موضوع ميراث الأخوة مع الجد والتى دارت بينه وبين عمر بن الخطاب . وكان زيد يرى يومئذ أن الإخوة أحق بالميراث من الجد بينما عمر كان يرى أن الجد أولى بالميراث منهم ، يقول زيد : تحاورت أنا وعمر محاورة شديدة فضربت له فى ذلك مثلا فقلت له : لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن ، ثم تشعب فى ذلك الغصن خوطان ، ذلك الغصن يجمع الخوطين دون الأصل ويغذوهما ، ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين

---

(1) الطبقات لابن سعد ج ٢ ص ١١٦ .

(2) المرجع السابق ص ١٠٩/١١٠ .

(3) المرجع السابق ص ٢١٧ .

أقرب إلى أخيه منه إلى الأصل . فهذا وإن لم يكن قياسا شرعيا فانه يمثل الأساس العقلى الذى يقوم عليه القياس الشرعى[١] .

ومن ذلك إعطاؤه الأم ثلث الباقى عند وفاة أحد الزوجين عن الآخر وعن الأبوين . ولما قال له ابن عباس : أين وجدت هذا فى كتاب الله ؟ قال : أقول برأيى . وأخذ ذلك مما لمسه فى روح التشريع من تفضيل كل من الابن على البنت ، والأخ على الأخت ، والأب على الأم ، والزوج على الزوجة . مع أن ظاهر النص يفيد أن الأم تستحق ثلث التركة[٢] .

ومما يبرز أن زيد بن ثابت كان يتجه ناحية الرأى فى فقهه واجتهاده . ما قاله حسان بن ثابت فيه عند وفاته :

فمن للقوافى بعد حسان وابنه ومن للمعانى بعد زيد بن ثابت

وقال الشعبى : ثلاثة كان يستفتى بعضهم من بعض فكان عمر ، وعبدالله ابن مسعود ، وزيد بن ثابت ، وكذلك كان على بن أبى طالب ، وأبىّ بن كعب ، وأبو موسى الأشعرى ، وهذا الخبر يشعر بأن الصحابة رضوان الله عليهم كانت لهم مناح للتفكير الفقهى ، كل جماعة لهم منحى خاص يألف بعضهم بعضا .

وفى ختام الكلام على زيد نشير إلى أنه أيضا كغيره من فقهاء الصحابة كان يكره الفقه الافتراضى ويوجه إلى الفقه الواقعى ، فكان إذا سئل عن مسألة سأل عنها فان كانت وقعت فعلا أفتى فيها ، كما أنه رضى الله عنه كان يؤثر تفهم المعانى عند قراءة القرآن ولذا فانه قال لمن سأله كيف ترى قراءة القرآن فى سبع : لأن أقرأه فى نصف أو عشر أحب إلى لكى أتدبره وأقف عليه .

---

(١) الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز بالمدينة ص ١١١ .

(٢) وقد بينا تفصيل ذلك فى كتابنا أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الرابع الخاص بالميراث ، وفى كتابنا الوصايا فى الفقه الاسلامى .

المطلب الثالث

ابن عمر ، وابن عباس ومنهجهما الاجتهادى

أولا - عبد الله بن عمر :

عبدالله بن عمر بن الخطاب من أقوى الشخصيات تأثيرا فى مدرسة الحديث بالمدينة مع زيد بن ثابت على ما ذكرنا عند الكلام على فقه زيد ، يقول الحجوى : وعن مذهب ابن عمر تفرع مذهب المدنيين ثم مالك وأتباعه [1] ، وإن كان الواقع يؤكد أن المنهج الفقهى لعبدالله بن عمر يختلف عن منهج زيد بن ثابت ، كما يختلف فى الجملة عن منهج فقهاء المدينة والإمام مالك . فبينما يتجه زيد بن ثابت ناحية الرأى على ما بينا ، فإنا نجد ابن عمر بعكس ذلك تماما فهو لايأخذ بالرأى ، وإنما يتتبع النصوص ويقف غالبا عند ظواهرها ، ولا يستعمل رأيه حتى فيما لا نص فيه .

كان ابن عمر ورعا تقيا يغلب على طابعه التوقى والاحتياط ، ويهتم بالحديث وجمعه وروايته يتلمسه حيث كان ويتتبعه مهما كلفه ذلك من عناء ، ويتحرى ألفاظه فيروى الحديث بلفظه من غير زيادة ولا نقصان ولا تصرف فى لفظه ، كما ذكرنا قبل عند الكلام عن منهج السيدة عائشة فى الاستيثاق من الحديث . وما فعله بالنسبة لحديث إن الله لا ينزع العلم انتزاعا . . . » ، يقول أبو جعفر لم يكن أحد من أصحاب رسول الله إذا سمع منه حديثا أجدر ألا يزيد فيه ولا ينقص منه من عبدالله بن عمر » ، ويقول الشعبى : كان ابن عمر جيد الحديث ولم يكن جيد الفقه .

وقد حمله الورع والخوف من الله ألا يكثر من الفتوى ، وكان رضى الله عنه شديد الاحتياط لدينه فى الفتوى ، وكل ما تأخذه به نفسه ، فكانت شخصيته العلمية [2] بارزة فى كثرة الجمع ودقة النقل ، لاكثرة الاستنباط ولا وفرة الفتوى ،

---

(١) الفكر السامى جـ ٢ ص ٥٣

(٢) كان معنى العلم فى الأوساط الدينية فى هذا العصر - فى غير القرآن وتفسيره - يطلق على المعرفة بما جاء عن الرسول وأصحابه من أحكام بينما الفقه يطلق على ما يعتمد على هذه المواد مما يفتى به المفتون من تفكير مجرد مستقل .

قال أبو مجلز : شهدت ابن عمر والناس يسألونه فقال : إياكم عنى فانى كنت مع من هو أفقه ، ولو علمت أنى أبقى حتى يفتقد لى لتعلمت لكم ، وقال ابن يسار : كنت أجلس إلى ابن عباس وابن عمر فكان أكثرما أسمع من ابن عمر. لا أدرى ، بينما ابن عباس لا يرد أحدا ، وسمعت ابن عباس يقول : عجبا لابن عمر ورده الناس ! ألا ينظر فيما يسأل فيه فإن كانت مضت به سنة قال بها ، وإلا قال برأيه[1] ؟ ! ويروى عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه : جلست مع ابن عمر فكان هناك ورع وعلم ووقوف عما لا علم به[2] .

روى أكثر من ألفين ومائتى حديث ، وكان رضى الله عنه يحرص على متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتحرى ما كان يفعل أو يقول حتى فيما هو ليس من التشريع فى شىء تأسيا به صلوات الله عليه .

يروى أنه جاء إلى مكان فأدار فيه ناقته فسئل لم أدرتها فى هذا المكان ؟ ! فقال : رأيت رسول الله أدار ناقته فيه . وروى مجاهد قال : كنت فى سفر مع ابن عمر فمر بمكان فحاد عنه فسئل لم فعلت ؟ قال : رأيت رسول الله فعل ذلك ففعلت ، وروى عن ابن سيرين أنه قال كنت مع ابن عمر بعرفات فلما كان حين راح رحت معه . حتى الامام فصلى معه الأولى والعصر ، ثم وقف وأنا وأصحاب لى حتى أفاض الإمام فأفضنا معه حتى انتهى إلى المضيق - مكان معين - فأناخ فأنخنا ونحن نحسب أنه يريد أن يصلى ، فقال غلامه الذى يمسك راحلته : إنه ليس يريد الصلاة ، ولكنه ذكر أن النبى لما انتهى إلى هذا المكان قضى حاجته فهو يحب أن يقضى حاجته ! ! .

وروى الامام مالك فى الموطأ عن عبيد بن جريج أنه قال لعبدالله بن عمر : يا أبا عبد الرحمن رأيتك لا تمس من الأركان إلا اليمانيين ، ورأيتك تلبس النعال السبتية ورأيتك تصبغ بالصفرة ، ورأيتك إذا كنت بمكة أهلَّ الناس إذا رأوا الهلال ولم تهل أنت حتى يكون يوم التروية ؟ . فقال : أما الأركان فإني لم أر رسول الله يمس منها إلا الركنين اليمانيين ، وأما النعال السبتية فإنى

---

(١) تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ٣٧/٣٦ .

(٢) طبقات ابن سعد جـ ٢ ص ٣٧٤ .

رأيت رسول الله يلبس النعال التى ليس فيها شعر ، ويتوضأ فيها فأنا أحب أن ألبسها ، وأما الصفرة فإنى رأيت رسول الله يصبغ بها فأنا أحب أن أصبغ بها ، وأما الإهلال فإنى لم أر رسول الله يهل حتى تنبعث به راحلته ، ومن هذا يتبين أنه كان يتتبع النبى تتبعا مفرطا فيه حتى قال عنه نافع : إنه خيف على عقله [1].

ومع هذا فقد روى عنه أنه كان يبحث أحيانا عن علل الأحكام ومن ذلك ما روى أن عبدالله بن محمد بن أبى بكر الصديق أخبر ابن عمر عن عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لها : إن قومك حين بنوا الكعبة اقتصروا على قواعد ابراهيم قالت : فقلت يا رسول الله أفلا تردها على قواعد ابراهيم ؟ فقال : لولا حد ثان قومك بالكفر لفعلت . قال الراوى : فلما سمع ابن عمر ذلك قال : لئن كانت سمعت عائشة ذلك من رسول الله فما أراه ترك استسلام الركنين اللذين يليان الحجر إلا أن البيت لم يتم على قواعد ابراهيم [2].

كان ابن عمر بعيدا عن الفتنة التى حدثت بسبب الخلافة من بدايتها حتى نهايتها ، ومنع السيدة حفصة من الخروج مع السيدة عائشة فى حرب الجمل وقال : إن بيت عائشة خير لها من هودجها ، ولما حاول كل من طلحة والزبير أن يستميلاه إلى جانبيهما لم يتمكنا لتمسكه بالنأى عن هذا الخلاف وإرجاء أمر الفريقين لله .

وهو فى الجملة كان ذكى الفؤاد فطنا ، لكنه لم يستعمل ذكاءه فى جودة الفقه ودقة الاستنباط وإعمال الرأى ، بل وجه عنايته إلى حفظ الآثار والتدقيق فى نقلها ، والوقوف فى أخذ الأحكام عندها ، ومن مذهبه فى الفقه ومذهب زيد بن ثابت تفرع مذهب المدنيين فهو رأس فى مدرستهم كما قلنا .

ومن أحكامه الفقهية : ما روى أنه سئل عن المرأة الحامل إذا خافت على ولدها واشتد عليها الصيام . قال : تفطر وتطعم مكان كل يوم مسكينا مدا من حنطة بمدّ النبى . قال مالك : وأهل العلم يرون عليها القضاء إذ يرون ذلك

---

(١) موطأ مالك أشار إليه صاحب رسالة الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية ص ١٤٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٩ .

مرضا مع الخوف على ولدها[1] ، ومن ذلك ما روى أنه قال فيما لا يجوز من العتق فى الرقاب الواجبة : أنه لا يشتريها الذى يعتقها فيما وجب عليه ممن يشترط عليه عتقها لأنه إذا فعل ذلك فليست برقبة تامة لأنه يضع من ثمنها فى مقابل اشتراط العتق[2] .

ويروى أنه سئل عن الرجل يكون له الدين على الرجل إلى أجل فيضع عنه صاحب الحق ويعجله الآخر – وهى المسألة المعروف بحط وتعجّل ، فكره ذلك ونهى عنه[3] ، وهو على وجه العموم كان متشددا وعرف عنه ذلك ، حتى جاء ذلك على لسان أبى جعفر المنصور فى كتابه للإمام مالك حينما طلب إليه أن يضع للناس قانونا يلزمهم به إذ قال فيه : وتجنب شدائد عبدالله بن عمر . . »

ويكفى ابن عمر فضلا أنه بشدة حرصه على حفظ ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم وتتبعه له كان ناصراً للحديث ومن عوامل حفظ روايته فهو فعلا محدث اكثر منه فقيها .

ثانيا – عبد الله بن عباس :

كان ابن عباس من الذروة من فقهاء الصحابة . حفظ سنة رسول الله كما حفظ القرآن ، وجمع إلى السنة علم من تقدمه من كبار الصحابة . وكان من المكثرين فى رواية الحديث وخاصة فيما يرويه عن الرسول عن طريق صحابى آخر ، وكان من المكثرين فى الفتوى . إلا أنه عرف بالاتجاه ناحية الرخص حتى عرف بذلك ، يدل على هذا الاتجاه ما جاء فى قول الخليفة أبى جعفر المنصور للامام مالك : يا أبا عبدالله ضع الفقه ، ودوِّن منه كتبا ، وتجنب شدائد عبدالله بن عمر ، ورخص عبدالله بن عباس ، وشوارد عبدالله بن مسعود .

وكثيرا ما خالف اجتهاده اجتهاد عمر بن الخطاب رضى الله عنهما ، فخالفه فى ايقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد ، كما راجعه فى منعه حصة أهل البيت فى خمس الغنائم ، وكان ابن عباس لايقف عند ظواهر النصوص ،

---

(١) الموطأ بشرح السيوطى جـ ١ ص ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٤١ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٠ .

وإنما يفتش عن معانيها ، ويرجع عند تعرفه على الأحكام واستنباطه لها إلى كتاب الله أولا ، ثم إلى سنة رسوله ، ثم إلى ما حدث من إجماع ؛ فان لم يكن اجتهد رأيه ، ومع ذلك فقد روى عنه أنه كان لا يستحسن الاتجاه إلى الرأى ، ويوجه إلى النصوص من كتاب الله وسنة رسوله ، وأن من قال بعد ذلك برأيه فانه يقول فيه : فما أدرى أفى حسناته يجد ذلك أم فى سيئاته ؟ !

وقد روى عنه ابن القيم أنه كان يبغض الفقه الافتراضى ، وأنه أوصى مولاه عكرمة فقال له : اذهب فافت الناس وأنا لك عون . فمن سألك عما يعنيه فافته ، ومن سألك عما لا يعنيه فلا تفته ، فانك تطرح نفسك ثلثى مؤنة الناس[1] .

وواضح من هذا أنه قال له ذلك لا بغضا فى الفقه الافتراضى ذاته ، وإنما ليتوفر الوقت لهم حتى يجابهوا الاستفسارات الكثيرة التى يسألها الناس عن الوقائع الحاصلة ، كما أنه قد يكون متأثرا بما ورد فى النصوص التى تنفر من كثرة الأسئلة والتى توجه فى عصر التنزيل على قصر الأسئلة على ما وقع فعلا .

وكان أثر ابن عباس واضحا فى مكة ، فإليه يرجع الفضل فيما كان لمدرسة مكة من شهرة فقهية ، وقد كان قبل ذلك يعلم الناس الفقه فى كل من البصرة والمدينة ، ومع هذا فان فقهاء مكة عرفوا بالتفسير أكثر مما عرفوا بالفقه ، ويبدو أن اشتغال ابن عباس بتأويل الكتاب وتفسيره ، كان أكثر من اشتغاله بالفقه ، بالفقه ، ولذا فان مكة عرفت بهذا الاتجاه ، وأن تلاميذه اشتهروا بالتفسير مثل عكرمة ومجاهد وعطاء ، وليس معنى هذا أنه لم يعرف بالفقه ولم يؤثر فى أحد بفقهه . فقد نقل ابن القيم قول من قال : « ما رأيت أحدا أعلم بالسنة ولا أجلد رأيا ولا أثقب نظراً حين ينظر من ابن عباس . ويقول : وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبدالله بن عباس[2] فقد كان ابن عباس يجلس فى البيت الحرام يعلم الناس التفسير والحديث والفقه .

ومن اجتهادات ابن عباس الفقهية : تفسيره الملامسة الواردة فى قول الله تعالى : « أو لامستم النساء . . . » بالجماع وليس ما دونه ، وأفتى بناء على هذا بأن

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٩٢ .

(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٣/١٩ .

ملامسة المرأة بما دون الجماع أيا كانت صورة الملامسة وأيا كانت المرأة لاتوجب الوضوء بحال ما لم ير بللا أى بلل . وإذا كان كثير من الفقهاء فسروا الملامسة بما فسرها بها ابن عباس إلا أنهم لم يقولوا بما قاله من تفاصيل ، بينما يرى عمر بن الخطاب أن المراد بالملامسة المعنى الحقيقى فيوجب الوضوء بمس المرأة .

وكان يرى ابن عباس أنه لا ربا إلا فى النسيئة ، وليس فى التفاضل ربا ، فقد روى عكرمة عن ابن عباس عن أسامة بن زيد أن رسول الله قال : لا ربا إلا فى النسيئة . ولما نوقش فى ذلك قال : أنتم أقدم منى صحبة لرسول الله ، ولكن أسامة بن زيد حدثنى بذلك ، ونقل عن بعض الرواة أن ابن عباس رجع عن ذلك لما علم بورود السنة بتحريم ربا الفضل [١].

وكان يرى حل المتعة [٢] ، وقيل إنه قيد ذلك بالضرورة ، روى البيهقى عن ابن عباس أنه قال بعد أن نزل قوله تعالى [٣] : « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم ، أو ما ملكت أيمانهم . . . » صار كله ما عدا الزوجات والمملوكات حراما . وروى سعيد بن جبير قلت لابن عباس : ما تقول فى المتعة وقد أكثر الناس فيها ، وأنهم ينقلون عنك الفتوى بجوازها فقال : والله ما أفتيت بهذا ، وإلا فهى كالميتة لا تحل إلا للمضطر . على أنه قد روى عنه أنه حرمها أيضا فى حالة الضرورة .

هذا وفتاوى ابن عباس كثيرة ومبثوثة فى كتب الفقه وكتب التفسير ، وواضح فيها أنه يتجه إلى الأخذ بالرخص تيسيرا على الناس فى أمور حياتهم .

---

(١) راجع أمهات كتب التفسير عند الكلام على الربا .

(٢) عقد المتعة يراد به مجرد الاستمتاع لفترة منصوص عليها دون قصد الاعتبارات الأخرى فى عقود الزواج ويصوره الكاسانى بقوله أعطيك كذا على أن أتمتع منك يوما أو شهرا أو سنة ، وكذا يكون منه أن يقول رجل غريب عن البلاد لامرأة مواطنة خالية من الأزواج وعدتهم ومن الموانع الشرعية : أتمتع بك مدة اقامتى فى البلدة نظير أن أعطيك كذا فتقول قبلت ، وهذا عقد باطل وان حضره شهود وكانت المتعة قد أبيحت فى صدر الاسلام فى إحدى الغزوات تبعا لما كان معروفا ومألوفا ثم حرمها الرسول تحريما مؤبدا لكن فقهاء الشيعة يرون بقاء زواج المتعة حتى الآن وقد بينا ذلك تفصيلا وسقنا الأدلة فى كتابنا أحكام الأسرة فى الاسلام ج ١ ص ٩٥/٩١ وأنظر لنا الاباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ٢٢٤/٢٢٢ .

(٣) سورة المعارج آية ٢٩ .

الفصل الثالث

المناهج الفقهية لبعض التابعين[1]

كانت مناهج التابعين الاجتهادية مختلفة أيضا تبعا لتهيء كل منهم واستعداده وما فيه من فطانة وذكاء وتبعا للأساتذة الذين تلقى كل منهم فقهه عنه وتأثر به ، وتبعا للبيئة التى عاش فيها وظروف الحياة فيها ، وتبعا أيضا لحصيلته من السنة والآثار واتجاهه ناحية الرأى أو بعده عنه .

يقول ابن حزم : وخلف من بعد الصحابة التابعون الآخذون عنهم ، وكل طبقة من التابعين فى البلاد ، فانما تفقهوا على من كان عندهم من الصحابة ، وكانوا لا يتعدون فتاواهم لا تقليدا لهم ولكن لأنهم انما أخذوا ورووا عنهم إلا اليسير مما بلغهم عن غيرهم ممن كان فى بلادهم من الصحابة ، كاتّباع أهل المدينة فى الأكثر فتاوى ابن عمر ، واتّباع أهل الكوفة فى الأكثر فتاوى ابن مسعود ، واتباع أهل مكة فى الأكثر فتاوى ابن عباس[2] .

ويقول الدهلوى : اختلفت مذاهب أصحاب رسول الله ، وأخذ عنهم التابعون كل واحد ما تيسر له ورجح . . ، وصار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على حياله ، فانتصب فى كل بلد إمام مثل سعيد بن المسيب ، وسالم بن عبدالله بن عمر فى المدينة ، وعطاء بن أبى رباح بمكة ، وابراهيم النخعى ، والشعبى بالكوفة ، والحسن البصرى بالبصرة ، وطاووس بن كيسان باليمن ، ومكحول بالشام . . .» .

ثم يقول الدهلوى : وكان ابراهيم النخعى وأصحابه يرون أن عبدالله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس فى الفقه[3].

---

(١) التابعى : هو الذى رأى الصحابى ولقيه روى عنه أو لم يرو يقول الحاكم : التابعى هو من لقى الصحابى وإن لم يصحبه . قال العراقى وعليه عمل الأكثرين من أهل الحديث . واشترط ابن حبان أن تكون الرؤية لمن هو فى سنٍّ من يحفظ .

(٢) الأحكام فى أصول الأحكام جـ ٢ ص ٢٤٠ .

(٣) ص ٥/٦ من كتابه الأنصاف فى بيان الأسباب التى أوجبت الخلاف .

ويقول الحجوى : لما أذن عثمان للصحابة بالتفرق فى الأمصار ، نزل العراق جمع منهم ابن مسعود ، وابن أبى وقاص ، وعمار بن ياسر ، وأبو موسى الأشعرى. وغيرهم ، وبقى بالمدينة لم يخرج منها عدد كبير من الصحابة ..، وعن هؤلاء الذين بقوا بالمدينة أخذ التابعون فيها ، وعن الذين رحلوا إلى العراق أخذ التابعون من أهل العراق ، وعن الذين رحلوا إلى الشام أخذ التابعون من أهل الشام ...[1]

ويدل على تأثر فقهاء التابعين فى كل مدينة بفقهاء الصحابة فيها اختلافهم فى مفهوم القرء الوارد فى آية والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ، فذهب جمهور أهل المدينة إلى ما ذهب إليه من كان بها من الصحابة كعبد الله بن عمر ، وزيد بن ثابت ، وعائشة أم المؤمنين من أن المراد به فى الآية الطهر ، وعلى هذا فعدة المطلقة التى تحيض ثلاثة أطهار ، وذهب جمهور فقهاء الكوفة إلى ما ذهب إليه من كان بها من الصحابة كابن مسعود وعلى وأبى موسى الأشعرى من أن المراد به الحيض وعلى هذا فعدتها ثلاث حيضات . ويقول ابن رشد وسبب الاختلاف بين الصحابة هو اشتراك لفظ القرء لغة بين الحيض والطهر فحمله على الأول فريق ، وحمله على الثانى فريق ، فلما جاء دور التابعين اعتمد أهل كل إقليم قول شيوخهم[2].

ويدل أيضا اختلافهم فى الايلاء هل تطلق الزوجة فيه بانقضاء أربعة الأشهر دون أن يفىء الزوج . أو ينظر بعدها فاما أن يفى وإما أن يطلق ، أى الطلاق لا يقع تلقائيا بمضى الأربعة الأشهر من غير أن يفىء ؟ بالأول قال أهل الكوفة تبعا لأئمتهم من الصحابة وعلى رأسهم ابن مسعود ، وبالثانى قال فقهاء المدينة تبعا لأئمتهم من الصحابة وعلى رأسهم عبد الله بن عمر[3] .

ولم يكن الدافع لاتباع كل فريق لمن كان فى منطقته من الصحابة مجرد التعصب لهم ، وإنما مرده فى الواقع إلى غلبة التأثر بهم واقتناعهم بوجهة نظرهم التى درسوها عن قرب ووقفوا على دليلها والتى كان ملاحظا فيها متطلبات البيئة وأعراف الناس .

---

(١) المرجع السابق .

(٢) بداية المجتهد جـ ٢ ص ٨٩ وأشار إليه د. خليفة بابكر فى رسالته الاجتهاد بالرأى ص ٢٠٣ .

(٣) أنظر المرجع السابق ص ٢٠٣ فقد عرض جملة فروع فى ذلك وأنظر فى موضوع الايلاء أحكام الأسرة فى الاسلام للمؤلف الجزء الثانى .

يقول الدهلوى : إن مرجع ذلك أن كل انسان يحب ما هو مختار أصحابه لصولة ناشئة من ملاحظة الدليل ، ونحو ذلك من الأسباب ، فظنه البعض تعصبا دينيا ، حاشاهم من ذلك[1] .

والواقع أن كل فريق كان يعتز بشيوخه ويقتنع بمنهجهم ، لأنه المنهج الذى درسه ونشأ عليه وتأثر به فى تكوينه الفقهى ، ومع هذا فان اعتزازهم بشيوخهم جعل كلا منهم يفتخر بمن كان فى جهته من الصحابة .

وإن فقهاء التابعين كثيرون فى كل مصر وجهة ، ولكنا سنقتصر هنا على اثنين فقط كان أحدهما يعتبر أصلا لمدرسة الرأى بالكوفة وهو ابراهيم النخعى ، وكان يعتبر الثانى أصلا لمدرسة الحديث بالمدينة وهو سعيد بن المسيب . وبعد أن نعرض منهج كل منهما بايجاز نتكلم على تأثر مدرستى الحديث والرأى بهما .

أولا — ابراهيم النخعى :

ابراهيم النخعى علم من فقهاء التابعين الأفاضل ، له شخصية فقهية خصبة . نشأ من بيت جل أهله فقهاء . أدرك بعض الصحابة أمثال أبى سعيد الخدى والسيدة عائشة وإن كان لم يسمع منها فقها . وهو الذى تزعم مدرسة الكوفة بعد ابن مسعود وعمد مدرسته من تلامذته أمثال علقمة بن قيس النخعى ، والأسود بن يزيد النخعى ، ومسروق بن الأجدع الهمدانى وشريح بن الحارث .

أخذ العلم عن علقمة بن قيس الذى أخذ عن ابن مسعود . وتشبع بمنهجهما فكان كما يروى عنه لا يعدل بقول عمر وابن مسعود إذا اجتمعا . فإذا اختلفا كان قول ابن مسعود أعجب لأنه كان عنده ألطف ، كان فقيها بارعا قال عنه ابن أبى ليلى : إنه كان صاحب قياس ، وكان الشعبى صاحب آثار ، وكان لسان فقهاء الكوفة فى عصره .

درس عليه حماد بن سليمان شيخ أبى حنيفة النعمان الذى يقوم مذهبه على ما تلقاه عنه من حديث ورأى ، وقد تأثر أبو حنيفة بابراهيم النخعى لدرجة أن أبـا يوسف ومحمدا ذكر كل منهما فى كتاب الآثار أن أغلب آراء الامام يمكن إسنادها

---

(١) الانصاف للدهلوى ص ٢٨ .

فى الواقع الى ابراهيم النخعى[1] .

وكانت شخصية النخعى الفقهيـة خصبة إلى حد كبير ، وكان مكثرا لارسال الحديث مع أنه أدرك جماعة من الصحابة كما ذكرنا ، وقد صحح جماعة مـــن الأئمة مراسيله ، ولا شك أن الإمام أبا حنيفة كان فى مقدمتهم . يقول ابن معين : مراسيل النخعى أحب إلى من مراسيل الشعبى ، وكان يقال عنه إنه صيرْفيّ الحديث يقول ابن المعين : كان ابراهيم صيرفى الحديث فكنت إذا سمعت الحديث من بعض أصحابنا عرضته عليه ، ويقول ابراهيم النخعى نفسه : إنى لأسمع الحديث فأنظر ما يؤخذ منه وأدع سائره .

ويروى عنه أنه كان يروى الحديث بالمعنى ، ولا يرى فى الإسناد أهمية ، ولا يعبأ بطريقة أهل الحديث في الرواية باللفظ والاسناد فى الرواية ، ويبدو أن ذلك كان يتفق مع طبيعة بيئته ومنهجها ، حيث لم يكن من اليسير عليهم إسناد كل إفتاء ورأى بسلسلة من الرواة ، وكان يقول : لا يستقيم رأى بلا رواته ولا رواية بلا رأى .

فهو يريد فى صاحب الرأى أن يبحث عن الآثار وينظر فيها قبل أن ينتهى إلى رأيه ، كما أنه يحثُّ الرواة وحفظة الأحاديث وناقليها على ألا يكتفوا بمجرد النقل حتى يعملوا أفكارهم ويتبينوا طريق الاجتهاد والاستنباط مما يقولون . وهذا يتصل بما يمكن فهمه من حديث . رب حامل فقه إلى من هو أفقه منــه .

وكان أثر النخعى فى الفقه كبيرا فى مدرسة الكوفة ، فقد طبعها بطابعه الذى ظهرت صورته واضحة فى شخصية الإمام أبى حنيفة فى الفقه والرأى أكثر من العلم والحديث ، وقد صرفهم هذا المعنى عن المغالاة فى تتبع السنة ، لأن الانتفاع بالحديث الواحد قد ينتهي معهم بخصوبة فقهية لا تبلغها كثرة الرواية وتعدد الأحاديث ، على أنه قد عرف لهذه المدرسة من الاشتراطات فى الروية ما أوجب بعض التحفظ فيهـا .

ثانيا – سعيد بن المسيب :

سعيد بن المسيب المخزومى قرشي ولد فى خلافة عمر ومات سنة ٩٣ هـ من

(١) نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامى للدكتور على حسن عبد القادر الطبعة الثانية ص ١٥٤ .

خيار التابعين ، كان على رأس فقهاء المدينة السبعة [1] الذين حملوا علم زيد وعمر وعائشة مما كون عنده حصيلة ممتازة من السنة وفتاوى الصحابة [2] ، وهو فقيه المدينة المؤثر فيها ، اختصه الله بالمدينة فى الوقت الذى كان الفقه فيه للموالى .

يقول ابن القيم : لما مات العبادلة : ابن عباس ، وابن الزبير ، وابن عمرو ، وابن عمر . صار الفقه فى جميع البلدان للموالى . فكان فقيه مكة عطاء بن أبى رباح ، وفقيه اليمن طاووس ، وفقيه أهل اليمامة يحيى بن كثير ، وفقيه أهل الكوفة ابراهيم ، وفقيه أهل البصرة الحسن ، وفقيه أهل الشام مكحول . وفقيه أهل خراسان عطاء الخراسانى ، إلا المدينة فان الله خصها بقرشى . فكان فقيه أهل المدينة سعيد بن المسيب [3] .

يقول ميمون بن مهران : دخلت المدينة فسألت من أفقهها ؟ فدفعت إلى ابن المسيب ، ويقول ابن سعد : كان ثقة كثير الحديث ثبتا مفتيا مأمونا ورعا رفيقا [4]

كان إذا لم يجد للمسألة نصا من الكتاب أو السنة ولا إجماعا من فقهاء المدينة من الصحابة ووجد لهم أقوالا مختلفة رجح قول واحد منهم ، وبالتالى إذا كان الخلاف بين أحد فقهاء المدينة من الصحابة وصحابى آخر فى غير المدينة ، رجَّح قول من بالمدينة لأنهم أصل بلده [5] روى أن كلا من ابن عباس وأبى هريرة اختلفا فى التتابع فى قضاء رمضان ، وأن ابن عمر كان يرى التتابع . فرجح ابن المسيب التتابع والتعجيل [6] .

ومن حصيلته الواسعة من السنة ، وخاصة ما تلقاه منها عن طريق صهره أبى هريرة ، فقد كان يتجه إلى القياس ، ويعمل بالرأى ، ويلاحظ المصلحة ، ويبحث عن علل الأحكام . ومن قياساته وقد سئل عن البراذين هل فيها من

---

(١) هم سعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، والقاسم بن محمد ، وخارجة بن زيد ، وأبو بكر بن عبيد ابن عبد الرحمن بن حارث ، وسليمان بن يسار ، وعبدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود .

(٢) تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ٥٢ .

(٣) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٢ .

(٤) الطبقات جـ ٥ ص ١٠٦ .

(٥) حجة الله البالغة للدهلوى جـ ١ ص ٣٠٦ .

(٦) الموطأ جـ ١ ص ٢٢٢ وباب قضاء رمضان فى كتب الفقه .

صدقة؟فقال : هل فى الخيل من صدقة ؟ فقاسها عليها [1] وكان كثير الفتوى حتى أطلق عنه فى عصره الجرئ لجرأته واقدامه على الفتوى [2] ، وقد أفتى بجواز التسعير ملاحظا فى فتواه المصلحة فى عصره مع أنه ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو هريرة نهى عن ذلك [3] ، وكان فى تعليله للأحكام يرى أن العلة فى الربا الوارد فى الحديث الشريف الكيل والطعم ، وهو معنى جيد لكون الطعم ضروريا فى أقوات الناس فانه يشبه أن يكون حفظ العين ، وحفظ السرف فيما هو قوت أهم منه فيما ليس قوتا [4].

ومع توسعه فى الفتوى وأخذه بالقياس ومراعاته المصلحة فانه كان يبغض الفقـه الافتراضى والأخذ بالرأى ما دام هناك نص ، وروى عن الامام على قوله : قلت يا رسول الله : الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن ولم نعرف فيه منك سنة ؟ قال : اجمعوا له العالمين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد ، ولذا فانه روى أن رجلا جاءه يسأله عن شىء فأملاه الاجابة وكتبها ، ثم سأله عن رأيه فأجابه ، فكتب الرجل رأى ابن المسيب فقال رجل من جلسائه أنكتب يا أبا محمد رأيك ؟ ! فقال سعيد للرجل : ناولينها فناوله الصحيفة فخرقها [5].

وكان إذا سئل عن شىء من القرآن قال : أنا لا أقول فى القرآن شيئا وإذا ما سئل عن التفسير أحال إلى عكرمة . انصرافا منه إلى الفقه [6] ، ويبدو أن طابع هذا العصر الاشتغال بالفقه لا التفسير حيث كانوا يتسامحون فى القول بالرأى فى أمور الفقه والعمل به حسب درجاتهم فى ذلك أما القرآن فقد كانوا يهابونه ويرون الخوض بالرأى فيه أمرا خطيرا .

ومع اتجاه ابن المسيب للرأى أحيانا فانه كان يكره التوسع فيه ، يروى أن ربيعة الرأى سأله عن عقل أصابع المرأة ما عقل الأصبع الواحدة ؟ قال

(١) الموطأ جـ ١ ص ٣٠٣ .
(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٨ .
(٣) راجع لنا فى ذلك البحث المنشور بمجلة القانون والاقتصاد عن الاحتكار وتسعير السلع سنة
(٤) بداية المجتهد جـ ٢ ص ١٣٣ .
(٥) الاعتصام للشاطبى جـ ١ ص ١٠٥ مطبعة السعادة بالقاهرة .
(٦) أعلام الموقعين جـ ١ ص ١٨ .

عشرة من الإبل ، قال : فالأصبعان ؟ قال : عشرون . قال : فثلاث ؟ قال ثلاثون . قال : فأربع ؟ قال عشرون . فقال ربيعة : حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها ؟ ! قال سعيد : أعراقى أنت ؟ ! فقال ربيعة : بل عالم متثبت أو جاهل متعلم . فقال سعيد : هى السنة يا ابن أخى [1].

فقد أفتى سعيد بظاهر ما روى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديته »[2] وبما أن عقل أربع أصابع يزيد عن ثلث الدية استحق التنصيف ، وإن كان غير مطابق لقضية العقل . وهذا يدل على منهجه الاجتهادى من أنه لا نظر للعقل مع ورود النص . وقال عن نفسه : ما بقى أحد أعلم بكل قضاء قضاه رسول الله وأبو بكر وعمر وعثمان منى ، كما أخذ تعبير الرؤيا عن أسماء بنت أبى بكر إلا أن شهرته بالفقه زاحمت اتقانه لتعبير الرؤيا .

وكان عبدالله بن عمر يعجب به ويحيل عليه فى الفتوى ويقول : سلوا هذا العالم ، بل كان يرجع إليه بنفسه يسأله عن أقضية عمر ، وكان عمر بن عبد العزيز لا يقضى بقضاء حتى يسأل ابن المسيب .

ويتضح من مسلك ابن المسيب ومناقشاته أنه مذهب عبدالله بن عمر فى الوقوف عند النصوص والأخذ بظواهرها ما أمكن ، والبعد عن الرأى بعض الشىء ، ومع هذا فقد كان لا يتهيب الفتوى حيث يتهيبها غيره . وأخذ على معاوية أنه ألحق زيادا به وخالف بذلك حديث الرسول « الولد للفراش وللعاهر الحجر[3] » وكان يستنكر كثيرا من أفعال الأمويين مع عدم التحريض عليهم .

---

(١) راجع الموطأ بشرح السيوطى جـ ٢ ص ١٨٦ .

(٢) أنظر نيل الأوطار جـ ٧ ص ٧٠ رواه النسائى عن عمرو بن العاص . والمقصود بالعقل الدية والمعنى كما فى السراج المنير على الجامع الصغير جـ ٢ ص ٤٣٩ : أن الأنثى تساوى الرجل فيما كان من أطرافها ثلث الدية . فإذا تجاوزت الثلث وبلغ العقل نصف الدية صارت دية المرأة على النصف من دية الرجل . وعلى هذا فقهاء المدينة السبعة وبه أخذ مالك . ومذهب الشافعى أنها على النصف فيما قل أ و كثر .

(٣) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه عن عائشة . كما رواه أحمد والبخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجه عن أبى هريرة . قال المناوى : إنه متواتر فقد جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة . انظر السراج المنير على الجامع الصغير جـ ٣ ص ٤١٩ .

ثالثا – تأثر مدرستي الحديث والرأى بهذين الفقيهين .

وبمناسبة تصويرنا لمناهج الاجتهاد عند هذين الفقيهين الجليلين اللذين يمثل كل منهما احدى المدرستين الفقهيتين الرئيسيتين نعرض هنا صورة جدل علمى حدث بمكة بين أبى حنيفة فقيه الكوفة ، والأوزاعى فقيه الشام ، وهو من مدرسة الحديث وهو وان كان سبقت الإشارة إليه إلا أننا ننقل صورة الجدل هنا للتعرف منها على مدى تأثر كل منهما بمدرسته وثقته التامة فى أئمته وأصولها :

سأل الأوزاعى أبا حنيفة عن السبب فى عدم رفع يديه فى الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه .

فقال أبو حنيفة لأجل أنه لم يصح عن رسول الله فيه شيء .

قال الأوزاعى كيف ؟ وقد حدثنى الزهرى عن سالم عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع ، وعند الرفع .

فقال أبو حنيفة : حدثنا حماد عن ابراهيم النخعى عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله كان لا يرفع يديه إلا عند الافتتاح فى الصلاة ولا يعود إلى شيء من ذلك .

فقال الأوزاعى : أحدثك عن الزهرى عن سالم عن أبيه وتقول حدثنى حماد عن ابراهيم ؟!

فقال أبو حنيفة : كان حماد أفقه من الزهرى ، وكان ابراهيم أفقه من سالم ، وعلقمة ليس بدون ابن عمر ، وإن كان لابن عمر صحبة أو له فضل صحبة فالأسود له فضل كبير . وعبدالله هو عبدالله .

فسكت الأوزاعى .

وهذا يؤيد ما ينسب إلى أبى حنيفة ومن تبعه من أصحابه أنهم يقولون يشترط فى راوى الحديث ، أن يكون فقيها ، وإن كان هذا الرأى لا يجد تأييدا من جمهرة الرواة والمحدثين ، فان الرواية تعتمد العدالة والضبط والاتصال فى السند ، كمايؤيد ما ذكرناه قبل من اعتزاز فقهاء كل جهة بشيوخها وأئمة الفقه فيها .

ما يدور حول مناهج اجتهاد الصحابة والتابعين :

قد بدا واضحا من عرضنا لمناهج كل من الصحابة والتابعين فى الاجتهاد أنه يكاد لا يخرج عن أحد طريقين إما إيثار جانب النقل والرواية مع الاحتفاظ بالنظر العقلى والتفكير ويتمثل هذا فيمن ذكرنا من الصحابة والتابعين ، فى عبدالله بن عمر بشكل واضح ، وسعيد بن المسيب بعض الشىء ، كما أنه يتمثل فى أبى هريرة أيضا من الصحابة ، والشعبى من التابعين .

كما نجد أن كثيرا منهم يعتمد على الرأى ، ويعتد به ، مع تقديره للنص ، ويتمثل هذا فى مسلك السيدة عائشة ، وعمر بن الخطاب ، وعبدالله بن عباس من الصحابة ، ويقرب منهم فى ذلك عبدالله بن مسعود ، لخصوبة تفكيره التى تتمثل فى كثرة استنتاجه وإدراكه للكثير من المعانى التى لا تبدو ظاهرة فى الأساليب ، مما كان يجعل عمر بن الخطاب يعجب به ويفاخر به الصحابة ، وكان يتمثل هذا فيمن ذكرنا من التابعين فى ابراهيم النخعى وفى ربيعة الرأى أيضا .

ومهما يكن فان الاتجاه إلى الرأى والاعتماد عليه فى تفسير النصوص أو استخراج الأحكام لم يكن بدعة ابتدعها أولئك الأئمة الراشدون من الصحابة والتابعين ؛ فقد كانوا يسيرون فى ذلك الاتجاه فى ظل حماية الإسلام للتفكير وتقديره له ، وفيما نهجه له النبى صلوات الله عليه من إقرارهم على التفكير بالرأى وعدم انتهارهم ، مسايرة لقول الله جل شأنه « وشاورهم فى الأمر »[(١)] .

ولهذا كان النبى لا يعنف مثل عمر إذا ظهر منه رأى يخالف رأيه فيما للاجتهاد فيه مجال . ولما سأله على عن المسألة تعرض وليس فيها نص ، حثه على أن يجتهد ، وندبه إلى تكوين الرأى الجماعى وعدم الاستبداد بالرأى ، وهذا إشارة منه إلى توحيد الكلمة والتعاون فى استخراج الأحكام والتعرف عليها ، وعلى هذا النهج سار أبو بكر وعمر إذ كانوا يجمعون أولى الرأى والمشورة حين تعرض لهم مسألة وينتهون إلى الأخذ بما يؤدى إليه الاجتهاد الجماعى وما تطمئن إليه النفوس فى حدود قواعد الدين . ومن أجل هذا حرص عمر على بقاء الصحابة معه فى المدينة ما أمكن .

(١) سورة آل عمران آية ١٥٩ .

الباب الثالث

مناهج الأئمة فى استنباط الأحكام من المصادر

سنجعل هذا الباب ثلاثة فصول :

الفصل الأول : منهج أبى حنيفة ومالك

الفصل الثاني : منهج أئمة مدرسة الحديث « الشافعى ، أحمد ، الظاهرى »

الفصل الثالث : الشيعة والخوارج ومنهج كل منهما الاجتهادى .

الفصل الأول
منهج أبى حنيفة ومالك

تمهيد :

تكلمنا قبل على كل من مدرستى الرأى والحديث ، وما تفرع على كل منهما من مذاهب ، وبينا منهج كل من المدرستين فى استنباط الأحكام وتأثر فقهائهما بمناهج بعض الصحابة والتابعين .

واننا هنا سنقدم لك منهج كل من هذين الامامين الجليلين ، وقد اتجهنا فى تقسيمنا إلى جمعهما فى فصل واحد باعتبار أن أبا حنيفة إمام مدرسة الرأى ، وفقهه له طابعه الخاص ، وأن مالكا وإن كنا قد اعتبرناه من مدرسة الحديث إلا أن مدرسته بالمدينة كانت تعتبر بالنسبة للمذاهب الأخرى فى مدرسة الحديث قريبة فى الجملة من مدرسة الرأى فى أصل الاتجاه إلى الرأى ، ووضع قيود على أخبار الآحاد لاعتبارها ، ولذا فإن من المؤرخين كما قلنا من عدوا مالكا من فقهاء الرأى .

وسنجعل هذا الفصل مبحثين :

الأول : أبو حنيفة ومنهجه الاجتهادى

الثانى : مالك ومنهجه الاجتهادى

المبحث الأول
أبو حنيفة ومنهجه الاجتهادى

أبو حنيفة :- هو النعمان بن ثابت بن زوطى - بضم الزاى وفتح الطاء - قيل إنه من الموالى ، وقيل إنه من أبناء فارس الأحرار الذين لم يرد عليهم رق ، ولد سنة ٨٠ هـ وأدرك أربعة من الصحابة [(١)] . لكنه لم يلقهم ولذا فانه يعد من

---

(١) هم أنس بن مالك بالبصرة ، وعبدالله بن أبى أوفى بالكوفة وسهل بن سعد الساعدى بالمدينة ، وعامر بن واثلة بمكة . واختلف المحدثون فى روايته عنهم كما اختلفوا فى لقائه لكل من : عبدالله بن الحارث ، وواثلة بن الأسقع ، ومعقل بن يسار ، وجابر بن عبدالله الأنصارى ، وعبدالله بن أنيس وعائشة بنت مجرد .

تابعى التابعين ، وقيل إنه لقى منهم أنس بن مالك وروى عنه حديث طلب العلم فريضة ، وبذا يكون من التابعين ، وحدث عن عطاء بن رباح ، ونافع مولى عمر ، وقتادة ، وحماد بن سليمان الذى أخذ عنه الفقه عن ابراهيم النخعى عن علقمة النخعى ، والأسود عن عبدالله بن مسعود .

يروى أن الشعبى مرَّ يوما بأبى حنيفة في صباه فتفرس في وجهه مخائل النجابة ، فقال له إلى من تختلف ؟ ، فقال : أختلف إلى فلان وفلان بالسوق ، فقال الشعبى : اسأل عمن تختلف إليه من العلماء ؟ قال : إنى قليل الاختلاف إليهم ، قال الشعبى : عليك بالنظر فى العلم ومجالسة العلماء فإنى أرى فيك يقظة وحركة . « رواه يحيى بن أبى بكير عن أبى حنيفة »

فبدأ أبو حنيفة حياته العلمية بدراسة علم الكلام ، وتنقل كثيرا بين الكوفة والبصرة من أجل ذلك ، فقد روى عنه أنه قال : كنت أعطيت جدلا فى الكلام وأصحاب الأهواء في البصرة كثير ، فد خلتها نيفا وعشرين مرة ، وربما أقمت بها سنة أو أكثر أو أقل ظنا منى أن علم الكلام أجل العلوم ، فلما مضى مدة من عمرى تفكرت وقلت : السلف كانوا أعلم بالحقائق ولم ينتصبوا مجادلين ، وخاضوا فى علم الشريعة ورغبوا فيه ، فتركت الكلام واشتغلت بالفقه [1] .

ووصفه تلميذه أبو يوسف للرشيد فقال : طويل الصمت ، دائم الفكر مع علم واسع ، لم يكن مهذارا ولا ثرثارا ، إن سئل عن مسألة كان له بها علم أجاب وإلا قاس مستغنيا عن الناس .

وقد عرف أبو حنيفة بجودة الفقه والقدرة على استنباط الأحكام الشرعية . ولذا فانه كان لا يهاب الفتوى مطلقا حتى قال عنه ابن المبارك : أفقه الناس أبو حنيفة ، ما رأيت فى الفقه مثله . وقال الشافعى : الناس فى الفقه عيال على أبى حنيفة ، وقال الليث بن سعد : لقيت مالكا فى المدينة فقلت إنى أراك تمسح العرق عن جبينك قال : عرقت مع أبى حنيفة إنه لفقيه يا مصرى .

وقال أبو يوسف : ما كان فى الدنيا أحب إلى من مجلس أجلسه مع أبى حنيفة وابن أبى ليلى فإنى ما رأيت فقيها أفقه من أبى حنيفة ولا قاضيا خيرا من

---

(١) يقول قبيصة بن عقبة : كان أبو حنيفة فى أول أمره يجادل أهل الأهواء حتى صار رأسا فى ذلك ثم ترك الجدل ورجع إلى الفقه والسنة ، انظر مناقب أبى حنيفة للمكى جـ ١ ص ٥٥ .

ابن أبى ليلى[1] ، ويروى عنه أنه قال : كنا نختلف أولا إلى ابن أبى ليلى فوقعت إلىّ منه جفوة فتركت الاختلاف إلى أبى حنيفة فلقينى ابن أبى ليلى فقال : يا يعقوب كيف صاحبك ؟ فقلت : صالح . فقال : الزمه فإنك لم تر مثله فقها وعلما .

وكان رضى الله عنه كريم النفس سخى اليد يقول أبو يوسف تخلفت عن درس أبى حنيفة بضعة أيام فلما كان أول يوم اتيته بعد تأخرى عنه قال لى : ما خلفك عنا ؟ قلت : الشغل بالمعاش فلما انصرف الناس دفع إلىّ بصرة بها مائة درهم وقال : استعن بها والزم الحلقة فاذا نفذت هذه فاعلمنى فلزمت الحلقة . فلما مضت مدة يسيرة دفع إلى مائة أخرى ثم كان يتعهد نى حتى استغنيت .

وكان أبو حنيفة يمتاز بجودة الفكر وحسن الاستنباط والغوص على المعانى قوى الحجة واسع الأفق لبقا فى حواره وقد مكنه من ذلك دراسته لعلم الكلام أولا على ما ذكرنا ، وكتب المناقب مليئة بما يبرز مقدرته على سرعة الإدراك[2] .

فقد روى عنه أنه لما تولى المنصور العباسى الخلافة وعلم أن أبا حنيفة رفض القضاء على عصر الأمويين وعرض عليه أن يتولى القضاء فى عصره فرفض أيضا . ولما أخذ الخليفة يجادله فى ذلك ويراجعه قال له : والله ما أنا بمأمون الرضا فكيف أكون مأمون الغضب وإنى لا أصلح لذلك .

فقال له الخليفة : كذبت أنت تصلح .

فقال : قد حكمت على نفسك فكيف يحل لك أن تولى قاضيا على أمانتك وهو كذاب ؟ .

ولما حلف عليه المنصور أن يتولى القضاء حلف هو أيضا ألا يتولاه .

فقال له الربيع حاجب الخليفة ألا ترى أمير المؤمنين يحلف ! !

فقال أبو حنيفة : أمير المؤمنين أقدر على الكفارة منى .

ويروى أنه دخل عليه بعض الخوارج شاهرين عليه سيوفهم وسألوه عن حكم رجل ارتكب الكبيرة – والخوارج يعتقدون أنه كافر غير مؤمن – ، وأدرك

(١) تاريخ بغداد جـ ١٤ ص ٢٤٣ / ٢٤٥ ، والمناقب للمكى جـ ٢ ص ٣٥

(٢) أنظر الفكر السامى جـ ٢ ص ١٢٥ وما بعدها ، مناقب أبى حنيفة للمكى جـ ١ ص ١٤٥ .

أبو حنيفة أنهم سيقتلونه لو خالفهم وقال ما يعتقد من عدم تكفير مرتكب الكبيرة بناء على ما يراه من أن الايمان : التصديق بالقلب والنطق باللسان ، وأنه لا يزيد ولا ينقص إذ الايمان : التصديق البالغ حد الجزم والإذعان . وكان رأى أبى حنيفة قد فهم على صورة تنفر البعض منه وقالوا عنه : إنه يقول : إيماني كإيمان جبريل ، أخذا من قوله : الايمان درجة واحدة ، حيث يقول : إيمان أهل السماء ، ومن آمن من أهل الأرض ، وإيمان الأولين وإيماننا واحد .. وكذلك الكفار كفرهم واحد .. وإن كنا آمنا بكل شيء آمنت به الرسل ، فإن لهم علينا الفضل .. لأنهم القادة وأمناء الرحمن .. »

فتحايل للاجابة وسألهم بدوره من أى ملة هذا الذى تسألون عنه أيهودى ؟

قالوا : لا . قال : أنصرانى ؟ قالوا : لا . قال : أمجوسى ؟ قالوا : لا قال : إذاً ممن كان ؟! قالوا : ممن يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله .. فقال : ما هذه الشهادة من الايمان ؟ أثلثه .؟ قالوا : بل هى الايمان كله . قال : قد أجبتم ففهم السؤال ! ! قالوا : دعنا عنك . أمن أهل الجنة يكون ؟ قال : يقول الله تعالى « فمن تبعنى فإنه منى ومن عصانى فإنك غفور رحيم » ويقول حكاية عن عيسى فى العصاة « إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم »

فقالوا : لقد أتاك الله فضلا وحكمة وعلما ، وتركوا رأى الخوارج واقتنعوا برأيـــه .

ويروى أنه وفد عليه جمع من المدينة يجادلونه فى موضوع القراءة خلف الامام ، وهو يرى عدم القراءة أخذا من عموم قول الله تعالى[1] : « وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا » وماروى عن عبدالله بن شداد من أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : من كان له إمام فقراءة الامام له قراءة[2] بينما هم يقولون بالقراءة .

فقال لهم هل ستناقشوننى جميعا فى وقت واحد ، ألا تتخيرون منكم واحدا عنكم ؟. فاختاروا عنهم واحدا منهم .

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ٢٠٤ .

(٢) نيل الأوطار جـ ٢ ص ٢٤٧ وفى المنتقى أن الحديث روى مسندا من طرق كلها صفاف وأن يصح أنه مرسل .

فقال أبو حنيفة : أترضون كلامه وتعتبرونه كلاما لكم ؟ قالوا : نعم .

قال : لقد أجبتم ففيم النقاش والجدل ؟ ! وهكذا فان قراءة الامام قراءة للمأموم .

ويروى أن أبا يوسف أراد أن يشتغل وينصب نفسه للدرس لما سمع اعجاب أبى حنيفة به فأرسل إليه الامام رجلا يسأله عن رجل دفع إلى قصار ثوبا ليغسله ثم جاء صاحب الثوب فسأله ثوبه فجحده القصار ، ثم جاء بعد ذلك القصار بثوب مقصورا . أيجب له الأجر ؟ فإن قال : نعم فقد أخطأ وإن قال : لا فقد أخطأ.

فلما ذهب إليه سأله وخطأه الرجل . قام من ساعته لأبى حنيفة . فلما دخل عليه وسأله . قال : سبحان الله من قعد يفتى الناس وعقد مجلسا لا يحسن أن يفتى فى مسألة من الاجارات ؟ !

ثم أجابه إن كان قصره بعد ما غصبه فلا أجرة له لأنه قصره لنفسه ، وإن كان قصره قبل أن يغصبه فله الأجرة لأنه قصره لصاحبه .

ثم قال لتلميذه أبى يوسف : من ظن أنه يستغنى عن التعليم فليبك على نفسه[1]

ويروى أبو يوسف أيضا أنه خرج إلى بعض السواد ليقوم بالفتوى بين الناس فجاءه رجل يسأله : ما تقول فى رجل يتوضأ على شط الفرات فانكسرت جرار من خمر والرجل من تحت الجرية ؟ فقال أبو يوسف ما دريت أن أجيبه وشد الرحال إلى الكوفة وقال : لا أصلح إلا فى بلد فيه أبو حنيفة فلما وصل وسأله قال : إن وجدت ريحه أو طعمه وإلا فلا شيء عليه [2].

كان واسع الحيلة ، ويرى الحيل التى يتخلص بها المرء من الحرام ويخرج به الى الحلال جائزة وقد عرف مذهبه بالتوسع فى الحيل ، وإذا كان الفقهاء الآخرون يعيبون عليه ذلك ، فان الشعبى يقول : لا بأس بالحيل فيما يحل ويجوز .

ومما يروى من حيل أبى حنيفة أن رجلا أتاه بالليل فقال : أدركنى قبل الفجر والا طلِّقت امرأتى .

(١، ٢) المناقب للمكى جـ ٢ ص ١٢٣/١٠٨ أشار إليه محمود مطلوب فى كتابه (أبو يوسف ص ٣٢/٣١ الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢) .

قال : وما ذاك ؟

قال : تركت زوجتى اليوم مكالمتى ، فقلت لها : إن طلع الفجر ولم تكلمينى فأنت طالق ثلاثا . وقد توسلت إليها بكل أمر أن تكلمنى فلم تفعل .

قال أبو حنيفة للرجل : اذهب فمر مؤذن المسجد أن ينزل ليؤذن قبل الفجر ، فلعلها إذا سمعته كلمتك ، واذهب إليها وناشدها أن تكلمك قبل أن يؤذن المؤذن .

ففعل الرجل وأذَّن المؤذن .

فقالت له : طلع الفجر وقد تخلصت منك ...

فأفهمها أن الطلاق لم يقع لأنها كلمته قبل الفجر .

وكان رضى الله عنه يتجه فى فروعه إلى احترام حق الفرد حتى منع الحجر على من أصابه السفه أو الغفلة بعد البلوغ رشيدا إذ فى الحجر عليه إضعاف لأهليته وإبطال لعبارته ، وفى هذا مضيعة لكرامته .

كما أنه لم يجز التسعير الجبرى للسلع حفاظا على حرية المالك ومنعا من التحكم فى الناس فى أموالهم . ومع هذا فانه يمنع احتكار الأقوات إذا أضر ذلك بالناس[1].

كما أعطى الفتاة البالغة العاقلة حق مباشرة عقد زواجها بنفسها لكمال أهليتها وصلاحية عبارتها لانشاء العقود وترتيب الالتزامات .

وكان أسلوبه رضى الله عنه غنيا بالتحليل والتعليل والتأصيل وترتيب النتائج مع التجرد العلمى ، يغوص وراء المعانى غوصا بعيد الغور ، ويبحث عن علل الأحكام ليربط الحكم بعلته وجودا وعدما ، وكان يمضى أحكامه على القياس ، فاذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يمضى له ، فاذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون[2] .

ومن استحسانه أنه استفتى فيمن قضى بجلده لثبوت الزنى عليه فلم يكمل عليه الحد أو أكمل حتى شهد شاهدان باحصانه وعقوبة المحصن الرجم . فقال : القياس أن يرجم ، ولكن يدرأ عنه حد الرجم وما بقى من حد الجلد استحسانا لأنى أكره أن أرجمه وقد أقمت عليه حد الضرب فيكون قد أقيم عليه حدان فى زنى واحد

---

(١) مناقب أبى حنيفة للمكى جـ ١ ص ٨٢ .

(٢) المرجع السابق

فهذا قبيح لا يستقيم في الاستحسان ، وإذا بقى عليه شيء من حد الضرب فإنه لا يوقع عليه لأنها عقوبة غير مستحقة .

ويبدو من توسع أبى حنيفة فى الاستحسان أنه يدخل فيه ما اسماه غيره بالمصالح المرسلة وخاصة أنه لم يعين للاستحسان حدودا ، وإنما هو أمر مستحدث أوجده الاصوليون بعد ، وقد يكون عدم وجود ضوابط محددة للاستحسان أيام أبى حنيفة هو لسر فى حملة الشافعى على الأخذ بالاستحسان .

وقد شنع فقهاء مدرسة الحديث على أبى حنيفة كما أشرنا قبل ، واتهموه بأنه يقدم القياس على خبر الآحاد ، يقول الامام الرازى الشافعى : الناس فريقان منهم من لا يقبل خبر الآحاد ولا شك أنه لا يصدق عليه أنه من أصحاب الحديث ، ومنهم من يقبله وهم أيضا فريقان . فمنهم من يقدم القياس الجلى على خبر الواحد وهم أصحاب أبى حنيفة ، وهم أيضا ليسوا أصحاب الحديث .. ، وهم فى غاية البعد عن هذا اللقب ؛ لأن مذهبهم أن القياس مقدم على الخبر [1]

ويقول القاضى عياض : « قال أبو حنيفة بتقديم القياس والاعتبار على السنن والآثار ، وترك نصوص الأصول وتمسك بالمعقول ، وآثر الرأى والقياس والاستحسان ، ثم قدم الاستحسان على القياس فأبعد ما شاء [2] .

وروى أن أبا جعفر المنصور كتب إليه يقول : بلغنى أنك تقدم القياس على الحديث ، فرد عليه قائلا : ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين ، إنما أعمل أولا بكتاب الله ثم بسنة رسوله ثم بأقضية الخلفاء الأربعة ، ثم بأقضية بقية الصحابة ، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا [3] ،

وقد روى عنه أنه قال : عجبا للناس يقولون إنى أقول بالرأى ، إننا نأخذ بالرأى ما لم نجد الأثر ، فاذا جاء الأثر تركنا الرأى وأخذنا بالأثر [4]

ويقول ابن أمير حاج : إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا يجمع

---

(١) مناقب الشافعى للرازى ص ٢٤٥/٢٥٠ .

(٢) ترتيب المدارك جـ ١ ص ٩٠ .

(٣) الميزان للشعرانى ص ٥١ .

(٤) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٣٦٢ .

بينهمـــا قدم الخبر[1]

ويبدو أن الذى قال بتقديم القياس على خبر الواحد هو عيسى بن إبان الفقيه الحنفى المتوفى سنة ٢٢١هـ. كما حققه بعض الباحثين[2]

وادعى خصومه أنه لم يكن يعطى الحديث أهمية كبيرة ، وأنه رد كثيرا من الاحاديث فى سبيل الرأى ، ومن ذلك رده لحديث البيعان بالخيار ما لم يتفرقا – وقد سبق ذكره – إذ قال : إذا وجب البيع فلا خيار .

والواقع أن أبا حنيفة لم يردّ الحديث وإنما أخذ به ، وإنما فهم أن المراد خيار الموجب الرجوع فى إيجابه قبل اتصال القبول به ، وخيار الآخر فى القبول أو الرد طوال فترة قيام الإيجاب ، ولهذا قال أتباعه إن المراد بالتفرق فى الحديث ، التفرق بالأقوال لا بالأبدان ، ويتحقق ذلك بتمام الصفقة وذلك باتصال القبول بالايجاب على ما بيناه تفصيلا فى نظرية العقد[3].

وقالوا : إن صاحبيه قد خالفاه فى نحو ثلث مذهبه ، إذ وجدوا السنن تخالفهم فيما تركه عن قصد لتغليبه القياس ، أو لأنها لم تبلغه ولم يعرفها إذ لم تكن من مثقف علومه ، ثم ما تمسك به من السنن فغير مجمع عليه ، وأحاديث ضعيفة متروكة[4] .

وقالوا : إنه ليس له إمامة فى الحديث ولا استقلال بعلمه ، ولا يوجد له فى أكثر مصنفات الحديث ذكر ، ولا أخرج له أهل الصحيحين منه حرفا[5]، وقالوا : إنه لم يرو إلا سبعة عشر حديثا[6].

والواقع أن أبا حنيفة لم يخالف حديثا بلغه بل كان كما يقول عنه صاحبه أبو يوسف : ما رايت اعلم بتفسير الحديث من أبى حنيفة وكنا نختلف فى المسـألة فنأتى أبا حنيفة فكأنما يخرجها من كمه فيدفعه إلينا[7] . وكل ما هناك أنه قد أعل

(١) التقرير والتجيير جـ ٢ ص ٢٩٨ .

(٢) راجع رسالة الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز ص ٢٣٨/٢٢٤ .

(٣) أنظر ذلك فى كتابنا المدخل للفقه الإسلامى .

(٤) ترتيب المدارك جـ ١ ص ٩١ .

(٥) الفكر السامى جـ ٢ ص ١٢١ .

(٦) مقدمة ابن خلدون ص ٣٨٨

(٧) المناقب للمكى جـ ٢ ص ٤٣ – أشار إليه صاحب كتاب « أبو يوسف » .

بعض الروايات ، واتهم بعض الرواة ، واشترط للعمل بخبر الواحد ما لم يشترطه غـــيره .

فهو لم يخالف الأحاديث عنادا بل خالفها اجتهادا لحجج واضحة ودلائل صالحة ، وما قيل من أن مذهبه بنى على سبعة عشر حديثا لا يتفق مع ما عرف عن مسانيده الكثيرة ، فقد روى أنه انفرد بروٰاية مائتين وخمسة عشر حديثا سوى ما اشترك فى إخراجه مع غيره .

وقد جمع تلاميذه الآثار من مروياته ومنها الآثار لأبى يوسف ، فقد جمع فيه ما رواه الإمام من السنة ورتبها على أبواب الفقه ، وكان ذلك أول مسانيد الإمام جمعا وترتيبا ، وكذلك فعل محمد بن الحسن ، والحسن بن زياد ، وحماد بن أبى حنيفة وغيرهم ، وقد اعتنى الحافظ أبو محمد الحارثى بالأحاديث التى رواها أبو حنيفة فجمعها من المسانيد المختلفة ثم جمع الخوارزمى المتوفى سنة ٦٦٥ هـ. مسندا لأبى حنيفة وطبع بمصر سنة ١٣٢٦ هـ. وكان سماه جامع المسانيد[١] .

ويقول ابن خلدون : يدل على أن أبا حنيفة من كبار المجتهدين فى علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم ، والتعويل عليه واعتباره ردا وقبولا ، وأما غـيره من المحدثين وهم الجمهور فقد توسعوا فى الشروط وكثرت روايتهم ، وروى الطحاوى من فقهاء الحنفية فأكثر من الرواية[٢] .

وقد طعن أهل الظاهر فى فقه أبى حنيفة وقالوا : إنه فلسفة فارسية وعابوا عليه اعتماده على النظر فى المعانى والعلل لأنها توجب الاختلاف والاضطراب ، والواقع أن الناظر فى أصول المذهب ليطمئن كل الاطمئنان إلى الثقة بأحكامه واستنباطاته فقد روى عنه أنه قال : إنى آخذ بكتاب الله إذا وجدته فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله والآثار الصحاح عنه . التى فشت فى أيدى الثقات فإذا لم أجد فى كتاب الله ولا سنة رسوله أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم فاذا انتهى الأمر إلى أقوال التابعين فلى أن أجتهد كما اجتهدوا[٣] .

---

(١) نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامى للدكتور على حسن عبد القادر ، أبو حنيفة للشيخ محمد أبو زهرة .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣٩٠

(٣) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٢٩ .

ويقول ابن القيم : وأصحاب أبى حنيفة مجمعون على أن مذهب أبى حنيفة أنّ ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأى ، وأنه قدم حديث الوضوء بنبيذ التمر فى السفر مع ضعفه على الرأى والقياس ، ومنع قطع السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم والحديث فيه ضعيف ، وجعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث فيه ضعيف ، وشرط فى إقامة الجمعة المصر والحديث فيه كذلك ، وترك القياس المحض فى مسائل الابار لآثار فيها غير مرفوعه . فتقديم الحديث الضعيف وأثار الصحابة على القياس والرأى قوله وقول الامام ، أحمد ، وليس المراد بالحديث الضعيف فى اصطلاح السلف هو الضعيف فى اصطلاح المتأخرين بل ما يسميه المتأخرون حسنا قد يسميه المتقدمون ضعيفا [1].

وقد يترك أبو حنيفة القياس لضرورة أو أثر ، أو يقدم عليه الأخذ بأصل عام أو قياس أرجح منه مما يسمى استحسانا ، مما أدى إلى الطعن عليه بأنه قال فى الدين بالهوى والتشهى ، مع أن الاستحسان ليس من قبيل الأخذ بالهوى ، وأن غيره من الأئمة أخذ به فقد أخذ به مالك وتوسع فيه ، كما رُويت بعض فروع عن الشافعى تفيد أخذه بالاستحسان ، يروى المكى عن ابن المبارك أنه سمع ابن شُبرمة يقول : إذا كان يجوز لأحد أن يتكلم فى دين الله برأيه فأبو حنيفة إذا قال استحسنت ، ومع ذلك فإن سائر الفقهاء كمالك والشافعى شحنوا كتبهم بالاستحسان [2].

وكان أبو حنيفة يعتبر الحديث المرسل ما دام الراوى ثقة شأنه فى ذلك شأن مالك وغيره يقول أبو داود : وأما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سفيان الثورى ومالك والاوزاعى حتى جاء الشافعى فتكلم فيها . . .

وكان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث والمنسوخ ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده ، وكان يعرض أخبار الآحاد على عمومات الكتاب وظواهره ، فاذا تعارضا ترك الخبر عملا بأقوى الدليلين ، كما أنه لا يأخذ بخبر الواحد إذا خالف سنة مشهورة أو عمل أحد من الصحابة والتابعين فى أى بلد.

---

(١) اعلام الموقعين حـ ١ ص ٧٧ .

(٢) مناقب أبى حنيفة جـ ١ ص ٩٥ .

والواقع أن أبا حنيفة كان أول من حاول تنظيم الفقه على أساس القياس ، مما تسبب عنه أول هجوم منظم ضد مبدأ القياس والرأى واستعماله فى الفقه ، كما أنه لم يقف باجتهاده عند المسائل الواقعية ، بل كان يفترض المسائل ويقلبها على جميع وجوهها ، ثم يستنبط أحكام كل ذلك مما وسع دائرة الفقه [1] ، وكان بحق خير من اشتغل بالفقه التقديرى وفرض المسائل ، كما عرف بالمهارة فى فقه الحديث ، فسرعان ما يفرع من الحديث ويستخرج الأحكام بعد أن تصح روايته .

كما يتناول فقهه الحيل الشرعية على ما أشرنا ، وخصوصا فى مسائل المعاملات وعرف بها مذهبه . وهذه الناحية من الفقه جاءت نتيجة السعى وراء التوفيق بين المثل الأعلى والحقيقة الواقعة والتقريب بين الفقه والحياة وبالجملة فقد أوجد بمذهبه حياة فكرية حرة جعلت الناس ينقسمون فى مذهبه إلى مؤيدين ومعارضين .

المنهج الاجتهادى لأبى حنيفة :

الواقع أنه لم يؤثر عنه منهج مفصل ، ولم يكن له منهج مكتوب مدون ، وإنما كانت له موازين ذهنية تحكم اجتهاده واستنباطه وقد تلمس تلاميذه والمجتهدون فى مذهبه هذه الموازين فى الفروع الفقهية التى تكلم فيها ، وأخذوا منها أصوله وقواعده ، من هؤلاء البزدوى فقد بين ذلك فى كتابه «أصول البزدوى» [2]

. وكانت الأدلة التى يأخذ منها الإمام أحكامه ، كما أفادته الفروع الفقهية ، هى الكتاب والسنة والاجماع وقول الصحابى والقياس والاستحسان والعرف ، وعلى هذا فإنه إذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه ، وإن كان فيها قول عن الصحابة اتبعه وإلا قاس فأحسن القياس [3] .

ويقول الإمام نفسه فى الرد على الإمام جعفر : ليس الأمر كما بلغك إنما أعمل أولا بكتاب الله ، ثم سنة رسوله ، ثم بأقضية الخلفاء ، ثم بأقضية

---

(١) الفكر السامى جـ ٢ ص ١٢٧ .

(٢) على ،ما ذكرنا فى كتابنا مباحث الحكم عند الأصوليين فى بيان طريقة الحنفية فى وضع الأصول والتعرف على قواعد أئمتهم .

(٣) كشف الأسرار جـ ١ ص ١٦ .

باقى الصحابة ، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا [1].

وإننا سنتكلم على منهجه فى المصادر النقلية عند استنباط الأحكام منها ، أما منهجه فى استنباط الأحكام العقلية فقد بينا قبل موقفه من كل منها ، وقلنا إنه يتوسع فى اعتبار القياس والاستحسان ، كما توسع فى اعتبار العرف ، وقد ذكرنا هنا ما روى عنه من أنه قال : إذا لم أجد فى كتاب الله وسنة رسوله أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ، ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم .

أما المصلحة المرسلة فقد بينا أن كلا من الكمـال بن الهمام وابن أمير الحاج ، وغيرهما ينقلون أن المختار فى المذهب رد المصالح المرسلة مطلقا ، وأن عدم اعتبارها لا يقضى بخلو الوقائع من الحكم لأن العمومات والأقيسة شاملة .

كما نقلنا قبل أن الاستصحاب لا يعتبر دليلا فى مذهبه ، وأن التمسك بحجيته قد يؤدى إلى تعارض الأدلة وإن كان متأخرا والحنفية يتجهون إلى أن الاستصحاب حجة دافعة .

وبينا أن الفقه الحنفى قريب من الفقه الشافعى فى عدم اعتبار الذريعة التى تفضى إلى مفسدة ، وأن المعتبر فى أوامر الله المعنى والمعتبر فى أوامر العباد الاسم واللفظ .

أما الاستقراء والاستدلال وما ذكرنا من أدلة أخرى ، فإنها مصادر تبعية مأخوذة فى الواقع من علم المنطق وأدب البحث فى أمور مستحدثة .

كما بينا موقفه من الإجماع وقلنا إن ما نقل عنه يفيد اعتباره للاجماع السكوتى والعرف ، ولذا فاننا سنقتصر هنا على بيان منهجه بالنسبة لأخذه الأحكام من القرآن والسنة ، وموقفه من الخاص والعام ، والمطلق والمقيد ثم موقفه من البيان .

---

(١) الميزان للشعرانى وقد سبق الاشارة إليه .

أولا - القرآن :

لا خلاف فى أن القرآن هو المصدر الأول الذى يرجع إليه عند أخذ الأحكام والتعرف عليها ، والنقل يختلف عن أبى حنيفة فى أن القرآن هو اللفظ والمعنى أو هو المعنى فقط ، وقد نقلت أكثر الكتب أنه ينتهى إلى أن القرآن هو مجموع اللفظ والمعنى ، وهذا هو المطابق لما قاله الأصوليون فى تعريف القرآن من أنه اللفظ العربى المنزل . . . . الخ .

وإذا كانوا قالوا : إنه اللفظ فليس معنى ذلك أنه مجرد لفظ مقطوع عن المعنى وإلا لما كان هناك مجال للنظر فى دلالات القرآن وتعاليمه ، يقول منلا خسروا فى المرقاة [1] « القرآن اسم للنظم الدال على المعنى . . » وعلق الأزميرى على ذلك فى شرحه المرآة على المرقاة فقال : وأما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشىء من قول أبى حنيفة : تجوز القراءة بالفارسية فى الصلاة [2]. إن القرآن عنده اسم للمعنى خاصة . . . ثم قال نقلا عن الإمام فخر الإسلام : إن نوح بن مريم روى رجوع أبى حنيفة إلى قول الصاحبين وقال : وهو الأصح .

وبناء على ذلك ينبغى القول باستبعاد أن يكون الامام أبو حنيفة قائلا إن القرآن هو المعنى فقط ، وإلا لكان ملتبسا بالحديث ، ولم يكن هناك معنى لتحدى بلغاء العرب واعتباره معجزة من هذه الناحية أيضا . وقد يكون هذا مما دس عليه بقصد الاساءة إليه .

والمنصوص فى كتب الحنفية أن النصوص باعتبار وضع اللفظ للمعنى

---

(١) المرقاة وشرحها المرآة ص ٢١/٢٠ .

(٢) تناول الحنفية موضوع قراءة القرآن بالفارسية فى الصلاة للعاجز عن القراءة بالعربيه ، ويعتبر العاجز على التفصيل المذكور عندهم أثناء الكلام عن القراءة فى الصلاة . وربطوا ذلك بما روى عن الامام من أنه كان يقول بأن القرآن هو المعنى فقط ، وعلى هذا فتجوز القراءة بغير العربية حتى للقادر لكنه عدل إلى قول صاحبيه من أنها لا تجوز بغير العربية . ويقول الازميرى فى التعليل « أما كان قد قاله الامام من جواز القراءة بالفارسية : إن الامام حمل قوله تعالى : « فاقرءوا ما تيسر من القرآن » على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له . ثم نقل عن فخر الاسلام أن نوح بن مريم روى رجوع الامام عن ذلك .

منها ما هو خاص ومنها ما هو عام ، ثم منها ما هو مشترك ومنها ما هو مئول وما يقابل ذلك .

وباعتبار دلالة اللفظ على المعنى من ناحية الوضوح والخفاء منها ما هو ظاهر ونص ومفسر ومحكم وخفى ومشكل ومجمل ومتشابه .

وباعتبار ما استعمل فيه اللفظ فمنها ما هو حقيقة ومجاز ، ومنها ما هو صريح وكنائى .

وباعتبار الوقوف باللفظ على المعنى منها هو دال بالعبارة وما هو دال بالاشارة وما هو دال بالدلالة وما هو دال بالاقتضاء على ما أشرنا قبل ، وعلى ما هو مبين فى موضعه من كتب الأصول .

واننا سنقصر كلامنا من ذلك على الخاص والعام وتخصيص العام ، والمطلق والمقيد وتقييد المطلق ، وبيان النصوص . وذلك بعد أن نبين منهج أبى حنيفة بالنسبة للمصدر الثانى « السنة » حتى يكون كلامنا فى ذلك شاملا نصوص التشريع الاسلامى قرآنا وسنة .

ثانيا – السنة ومنهج أبى حنيفة الاجتهادى :

سبق أن أشرنا إلى موقف الإمام أبى حنيفة من السنة وأنه يرجع بعد القرآن إلى السنة لأنها منه فى الأصل بمنزلة البيان ، وأنه يرى كغيره أن المتواتر منها قطعى الثبوت ، بل يذهب إلى أن المشهور يرفع إلى مرتبة اليقين أو مرتبة قريبة من ذلك ، وأنه يزاد به على الكتاب .

ومن ذلك **حد الرجم** . فقد ثبت بحديث مشهور عندهم وهو ما روى من قول الرسول الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة [1] . وكذا **المسح على الخفين** الثابت بالخبر المشهور أن الرسول عليه السلام مسح على الخفين – وقد سبق –

(١) وقد روى أحمد ومسلم عن عبادة بن الصامت « خذوا عنى خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم » يقول العزيزى والجلد منسوخ والواجب الرجم فقط . وقوله عليه السلام البكر بالبكر الى آخر الحديث ليس على سبيل الاشتراط بل حد البكر الجلد والتغريب سواء زنى بها بكر أم ثيب . وحد الثيب الرجم سواء زنى بثيب أم ببكر . السراج المنير جـ ٢ ص ٢٤٦ .

واشتراط **التتابع في صوم كفارة اليمين** الثابت بما روى عن ابن مسعود واشتهرت روايته عنه .

أما خبر الآحاد فانه ظني الثبوت ، ولذا فانه يخصه بشروط للتثبت من صحته واعتباره من سنة الرسول فهو في الحقيقة لا يخالف السنة ولا يقدم عليها قياسا ، بل أثر عنه أنه قال : كذب والله وافترى علينا من يقول إننا نقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس[1] ؟ ! .

ويقول : إننا نأخذ أولا بكتاب الله ثم بالسنة ثم بأقضية الصحابة ونعمل بما يتفقون عليه .

ويقول أيضا : ما جاء عن رسول الله فعلى الرأس والعين وليس لنا مخالفته ، وما جاء عن أصحابه تخيرنا وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال[2] .

فليس من مذهب الإمام تقديم القياس على ما ثبت عن رسول الله حتى ولو كان خبر آحاد على ما ذكرنا ، يقول ابن أمير الحج « إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا يجمع بينهما قدم الخبر مطلقا عند الأكثرين منهم أبو حنيفة »[3] ، وإنما نسب القول بذلك في الجملة إلى أحد فقهاء الحنفية وهو عيسى بن إبان المتوفى سنة ٢٢١ هـ .

أما إذا كان هناك شك في الرواية يرجع إلى مخالفة الراوي للخبر ، أو أنه في أمر تعم فيه البلوى ، ومع هذا فلم يشتهر ، أو أن يكون الراوي غير فقيه والخبر يخالف القياس فانه عندئذ لا يطمئن إلى رواية الخبر ، وخاصة أن الوضع والاختلاق على الرسول كان قد شاع في منطقة العراق والكوفة ، ولم يتميز صحيح الحديث من غيره ، ولم تكن الصحاح قد جمعت ولا تم وضع الموازين الضابطة ، ولا فحصت الرواية ومحصت .

فكل ما في الأمر أن الامام أبا حنيفة ومدرسته يتشددون فيما يشترط في الراوي للاستيثاق من صحة رواية الحديث ، فهم كغيرهم يشترطون فيه العدالة

---

(١) الميزان للشعراني ص ٥١ .

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم ج ٤ ص ١٢٠ فما بعدها ، كشف الأسرار ج ٢ ص ٣٨٣ .

(٣) التقرير والتحبير ج ٢ ص ٢٩٨ .

والضبط . لكنهم شددوا فى تفسير معنى الضبط إذ التزموا ضبط المتن وضبط معناه فقها وشريعة .

يقول البزدوى [1]: « . . . لهذا لم يكن خبر من اشتهرت غفلته خلقة – بكسر الخاء – أو مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الأول من الضبط ، ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه . . . » .

وقد روينا من قبل ما حدث من مجادلة بين أبى حنيفة والأوزاعى بالنسبة لموضوع رفع اليدين فى الصلاة عند الركوع ، وهى تدل على مفاضلة أبى حنيفة بين أخبار الآحاد بالرواة ، إذ قال : كان حماد أفقه من الزهرى وابراهيم أفقه من سالم . .

وكثيرا ما أخذ أبو حنيفة بأخبار الآحاد ، وبنى فقهه عليها ، واستخرج علل الأحكام منها ثم يقيس عليها ، وهذه كتب الأثار التى رويت عنه والتى أشرنا إليها قبل ، وقد روى محمد بن الحسن عدة أخبارآحاد فى نواح متعددة من أمور الدين قَبل فيها خبر الآحاد ، ومن ذلك القول بانتقاض الوضوء بالضحك فى الصلاة ، وانتقاض الوضوء بالنوم مضطجعا ، والبناء فى الصلاة بعد الحدث السابق .

بل كثيرا ما رجع عن رأيه وعدل عنه لما علم فى المسألة خبرا صحيحا يعتمد عليه فى الاستنباط ، ومن ذلك ما روى أنه كان يقيم دية اليد على منافع الاصابع فيوجب فى الخنصر دون ما يوجبه فى الابهام حتى بلغه أن رسول الله قال فيما رواه ابن عباس : هذه وهذه سواء . يعنى الخنصر والبنصر والابهام . رواه الجماعة إلا مسلما [2] فترك رأيه واتبع الحديث .

بل روى أنه ترك رأيه وعدل عن فتواه التى تبع فيها صحابى لما علم فيها حديثا عن الرسول فقد روى أنه يقول فى أكثر مدة الحيض بقول عطاء ، فلما بلغه عن الرسول عليه السلام فى ذلك الحديث « الحيض ثلاثة إلى عشرة فما زاد فهو استحاضة » عمل به [3].

---

(١) كشف الاسرار جـ ١ ص ٣٨٣ .

(٢) نيل الأوطار جـ ٧ ص ٦٥ .

(٣) مناقب أبى حنيفه جـ ١ ص ٩٠ - فى البخارى : الحيض يوم إلى خمسة عشر . وفى الدارمى الحيض عشرة فما زاد فهى استحاضة .

غاية الأمر أن ما نقل عن الفقه الحنفى يفيد أن الخبر إذا كان راويه صحابى عرف بالفقه والنظر اخذوا به وقدموه على القياس كأخبار الخلفاء الأربعة وابن مسعود ، وابن عمر ، وزيد بن ثابت ، وعائشة وغيرهم . وإن كان راويه من أمثال أنس بن مالك . وأبى هريرة ممن عرفوا بالعدالة والحفظ وان لم يعرفوا بالفقه عملوا به إن وافق القياس [1] .

بل لقد نقل البزدوى عن محمد بن الحسن أنه لا يرد حديث أمثالهم إلا إذا انسد باب الرأى ، وقد أخذ أبو حنيفة بحديث أبى هريرة فى عدم إفساد الصوم بالأكل أو الشرب نسيانا وترك به القياس وقال : لولا الرواية لقلت بالقياس [2] . وأخذ بحديث أنس فى أكثر مدة الحيض وعدل عن رأيه على ما ذكرنا . مع أن كلا من أبى هريرة وأنس بن مالك لم يعرف بالفقه .

ومع هذا فقد نقلنا قبل عن ابن أمير الحاج ما يفيد أن أبا حنيفة كغيره يقدم خبر الآحاد على القياس سواء كان الراوى فقيها أم غير فقيه ، وهو ما نقله أبو الحسن الكرخى عن الامام .

وما روى عنه من أحكام مخالفة لما جاءت به أخبار الآحاد ، ناشىء عن عدم علمه بالخبر لعدم وصوله إلى أهل العراق ، أو كان عالما به وكانت له وجهة فى رده غير عدم فقه الراوى ، ولا انسداد باب الرأى . ولكن لعدم الاطمئنان إلى قوله .

وقد يكون لاختلاف الأقليم أثر فى رد بعض الروايات بسبب تمسك كل جهة بما نقل لهم عن أئمتهم ، يقول أبو اليسر الفقيه الحنفى : المنقول عن أصحابنا أن خبر الواحد مقدم على القياس . . . ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى ، فثبت أن هذا القول مستحدث [3] .

وان الإمام أبا حنيفة وقد بينا موقفه من خبر الآحاد وما نقل عنه من تشدده فى اعتباره على الوجه الذى بيناه فإننا نجده يقبل الحديث المرسل ، وهو يشمل

---

(١) كشف الأسرار جـ ٢ ص ٣٨٥ .

(٢) كشف الأسرار جـ ٢ ص ٣٨٤ ، مناقب لأبى حنيفة للمكى جـ ١ ص ٩٥ .

(٣) كشف ٢ الأسرار جـ ٢ ص ٣٨٣ .

عنده إرسال الصحابى والتابعى وتابعى التابعى أيضا . كل ذلك إذا كان الراوى محل ثقة عنده ويطمئن إلى روايته أمثال ابراهيم النخعى ، والحسن البصرى الذى قال : متى قلت لكم حدثنى فلان فهو حديثه لا غير ، ومتى قلت قال رسول الله فقد سمعته من جمع غفـير ، فأبو حنيفة حينما يأخذ بمثل هذه المراسيل يأخذ بها ثقة فى رواتها وعلما منهم بأنها نقلت إليهم من عدة طرق .

واننا إذ نكتفى بهذا القدر فى الكلام عن منهج أبى حنيفة الاجتهادى بالنسبة للسنة فاننا نبدأ الكلام على منهجه فى كل من الخاص والعام والمطلق والمقيد والبيان على ما وعدنا مع ملاحظة أننا سبق أن أشرنا إلى شىء من ذلك قبل ، عند الكلام عن القرآن والسنة ، وعند الكلام على مدرسة الرأى .

العام والخاص ودلالتهما فى منهج أبى حنيفة :

الامام أبو حنيفة يتجه فى منهجه الاجتهادى كما يؤخذ من الفروع الفقهية المروية عنه ، وما قرره الأصوليون من الحنفية إلى أن الخاص عنده لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد فلا يقبل الشركة فى ذات المعنى المقصود ، وحكمه عنده أنه يتناول المخصوص قطعا ولا يحتاج إلى بيان ، بل لا يحتمله ، وكل تغيير فى حكمه بنص آخر هو نسخ له إذا كان فى قوته ، وإلا فلا يتأثر به .

وإن العام عنده لفظ ينتظم جمعا سواء أكان باللفظ مثل العبادلة ومحمدون ، أم كان بالمعنى كالأسماء الدالة على العموم ، والأسماء الموصولة وأسماء الشرط . والعام ما دام غير مؤول فهو قطعى فى دلالته أيضا كالخاص سواء كان فى القرآن أم السنة إذ لا دليل على التخصيص ، والألفاظ إنما تستعمل فى حقيقتها ، والأصل أن تكون قطعية فى دلالتها .

يقول صاحب كشف الأسرار : « إن العام فى إيجاب الحكم مثل الخاص ، وقد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة أصحابه ، والاتجاه الحنفى هو أقوى ما أعطى للعام من دلالة ، لأن من الفقهاء من لا يعتبره دالا على العموم إلا بوجود قرينة ، ومنهم من قال : يؤخذ بأقل ما يدل عليه عند انعدام القرينة . على أن الشافعى يجيز أن يخصصه بخبر الآحاد لأن دلالة العام عنده ظنية .

والأصل فى ذلك أنه عند تعارض النصوص فى الظاهر ، فانه إذا لم يعرف المتأخر فيهما عمل بالمتفق عليه منهما ، وينقل البزدوى عن الإمام أنه قال : إن الخاص لا يقضى على العام بل يجوز أن ينسخ الخاص به سواء كان فى القرآن أم السنة فالعام فى ايجاب الحكم كالخاص يفيد القطع عنده .

وعلى هذا فان الحنفية يتجهون إلى الأخذ بعموم القرآن وعدم تخصيصه بحديث الآحاد لأن العام من حيث عمومه قطعى فى دلالته كالخاص ما دام لم يقم دليل على صرفه عن هذا العموم بالخاص ، ولم ينسخ القطعى إلا قطعى مثله ، وعام القرآن قطعى فى الثبوت والدلالة معا فلا يجوز نسخه .

بل إذا اجتمع حديثان متفق عليهما فى موضوع واحد ، وكان أحدهما عاما والآخر خاصا فان العام هو الذى ينسخ الخاص ، فقد روى عن أبى سعيد الخدرى حديث « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة[1] » — وقد سبق — ، وحديث « ما سقته السماء ففيه العشر » — وقد سبق — والأول خاص والثانى عام واذا لم يعرف المتأخر منهما اعتبر العام هو المتأخر احتياطا .

يقول صاحب كشف الأسرار : « إذا ورد عام وخاص وعرف تاريخهما كان الثانى ناسخا إن كان عاما ومخصصا إن كان خاصا ، وإن لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخرا للاحتياط[2] .

ويقول : « إن البعض علل لقول أبى حنيفة بوجوب الزكاة فى كل ما أخرجته الأرض قل أو كثر أخذا بالحديث العام « ما سقته السماء ففيه العشر » دون الحديث الخاص فقال : لأن الأصل عنده أن العام المتفق على قبوله أولى من الخاص المختلف فى قبوله لأنهما لما تساويا يرجح العام .

فعمومات القرآن تبقى بعمومها إذا عارضها خبر آحاد ولو خاص لقطعيته بثبوتها دونه . بخلاف الشافعية الذين يخصصونها بخبر الآحاد ، ويقيدون به مطلق القرآن أيضا .

ويستدل للحنفية بما أوردناه قبل من أمر أبى بكر للصحابة برد كل حديث

---

(١) نيل الأوطار جـ ٤ ص ١٣٨ ، ص ١٥٦ والحديث رواه الجماعة .

(٢) كشف الأسرار جـ ١ ص ٢٩٥ .

مخالف للكتاب ورد عائشة حديث تعذيب الميت ببكاء أهله - وقد سبق - ورد عمر حديث فاطمة بنت قيس فى نفقة المبتوتة - وقد سبق - .

وكان السلف الصالح يأخذون بعموم الألفاظ فى القرآن واشتهر ذلك عن عامة الصحابة حتى أعملوا آية [1] « يوصيكم الله فى أولادكم .. » على عمومها وقالوا بارث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل أبو بكر حديث « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » - وقد سبق -

وكذلك فان آية [2] « الزانية والزاني » وآية [3] « والسارق والسارقة » وآية [4] « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » وحديث « لا وصية لوارث » - وقد سبق - وحديث « عدم ارث القاتل » فقد روى مالك فى الموطأ واحمد وابن ماجه عن عمر قال : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : ليس لقاتل ميراث . كما روى أبو داود عن عمر وبن شعيب عن أبيه عن جده أن الرسول قال : لا يرث القاتل[5] قد أجروها على عمومها ، وأن ما خصص منها لم يكن تخصيصه بخبر الآحاد ، وإنما هو فوقه كالحديث المشهور [6] .

ومع أن العام قطعى فى دلالته فى المنهج الحنفى شأنه فى ذلك شأن الخاص كما قلنا فانه إذا اقترن[7] به دليل خاص مستقل [8] عنه خصص [9] وأصبحت

---

(١) سورة النساء آية ١١ .

(٢) سورة النور آية ٢ .

(٣) سورة المائدة آية ٣٨ .

(٤) سورة المائدة آية ٩٥ .

(٥) روى أبو داود عن ابن عمرو باسناد حسن « ليس للقاتل شيء وإن لم يكن له وارث فوارثه أقرب أقرب الناس إليه ولا يرث القاتل شيئا . وروى البيهقى عن ابن عمرو باسناد حسن ليس للقاتل من الميراث شيء . وروى الترمذى وابن ماجه عن أبى هريرة « القاتل لا يرث » قال العزيزى إنه حسن لغيره . أنظر السراج المنير ج ٣ ص ٦٤ ، ص ٢٢٤ وأنظر نيل الأوطار ج ٦ ص ٨٤

(٦) كشف الأسرار ج ١ ص ٢٩١ .

(٧) أما إذا تراخى دليل التخصيص كان نسخا لا تخصيصا .

(٨) إذ لا بد عند الحنفية للتخصيص من معنى المعارضة . فاذا كان الدليل صفة أو استثناء فلا يكون مخصصا لأن القيود اللفظية من صفة واستثناء لا تعتبر مخصصة إذ هى أجزاء متممة للكلام فلا تعارض بين صدره وعجزه فيها .

(٩) التخصيص هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن راجع كشف الأسرار ج ١ ص ٣٠٧

دلالته فى الباقى ظنية فيمكن تخصيص ذلك الباقى بالدليل الظنى من خبر الآحاد أو القيـــاس .

ومن هذا نرى أن العام إذا خصص كان عند الحنفية دليلا فى الجملة ، وأن التخصيص منع دخول المخصص فى عموم ما تدل عليه الصيغة . فقد روى عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع وشرط[1] وهذا عام لكن قد خصص بقوله صلى الله عليه وسلم « اذا بعت فقل لا خلابة ولى الخيار ثلاثـــة أيـــام » . – وقد سبق –

وإذا ما نظرنا فى قوله تعالى[2] : « وأحل الله البيع وحرم الربا » لوجدنا حل البيع جاء عاما يفيد حل كل بيع غير أن هذا العموم خصص بما هو خال من الربا يدل على ذلك التخصيص ما رواه أبو سعيد الخدرى من قوله عليه السلام : « الذهب بالذهب مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا ، والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا والشعير بالشعير مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا والتمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربـا » – وقـد سبق – وقـد قاس الحنفية ، وعامـة القائلـين بالقياس عليها غيرها مما هو فى معناها .

غير أن الحنفية يعتبرون العلة هى اتحاد الجنس واتحاد التقدير بالكيل والوزن فتحرم الزيادة ، وتأجيل أحد البدلين عند تحقق هذين الأمرين ، فأخرجوا بهذا من عموم آية إحلال البيع كل ما ينطبق عليه التقدير بالكيل أو الوزن أو اتحـــاد الجنس ، ولم يقفوا عند ما أخرجه لفظ الحديث من أصناف مع أن العام عندهم قطعى فى دلالته كالخاص على ما قلنا ، وعام القرآن لا يخصصه ما هو ظنى ـ ولا إشكال فى هذا لأن الحديث مشهور ، ومتفق على قبوله فيتخصص به عام القرآن ، وقد قلنا إن منهجهم أن العام بعد التخصيص تصبح دلالته فى الباقى ظنية ، وعلى ذلك فيمكن أن يخصص بالقياس أو بخبر الآحاد ما دامت دلالته بعد التخصيص

---

(١) نيل الأوطار جـ ٥ ص ٢٠٢ وقد استفرد به النووى وأخرجه ابن حزم فى المحلى والخطابى فى المعالم والطبرانى فى الأوسط والحاكم فى علوم الحديث. وجاء فى رواية عبدالله بن عمر « لا يحل سلف وبيع ولا شرطان فى بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك » ، رواه الخمسة إلا ابن ماجه . وقال الترمذى إنه حديث حسن صحيح .

(٢) سورة البقرة آية ٢٧٥ .

أصبحت ظنيـــة .

ويتضح من منهج أبي حنيفة في أخذه بنصوص القرآن أنه لم يستعن في الكثير بما ورد في الموضوع من أخبار ، وذلك لقلة بضاعة هذه المنطقة من الحديث ، وعدم الاطمئنان فيها إلى كثير من الأخبار لأن المنطقة كانت توصف بأنها دار صك الأحاديث ، ولذا فاننا نجد أن أبا حنيفة بالنسبة للخاص اتجه إلى أنه لا يحتاج إلى بيان في موضوعه ، وأن ما جاءت به الأخبار في الجملة يُردّ إلا إذا كانت مشهورة أو متواترة فإنه يزاد بها .

وبالنسبة إلى العام فقد اتجه إلى أنه قطعي في دلالته أيضا كما هو قطعي في ثبوته فلا يخصصه دليل ظني من خبر أو قياس ، لكنه يخصص بالحديث المشهور ، أو ما هو فوق ذلك وحينئذ تصير دلالة العام فيما بقي ظنية فيجوز تخصيصها بخبر الآحاد وبالقياس أيضا . أو أن القياس يمكن أن يقف موقف المعارض للنص القرآني العام بعد تخصيصه .

المطلق والمقيد في منهج أبي حنيفة الاجتهادى :

المطلق هو ما دل على فرد أو أفراد على سبيل الشيوع ولم يقترن به ما يدل على تقييده بصفة من الصفات مثل رجل ورجال ، والمقيد هو ما دل على فرد أو أفراد على سبيل الشيوع واقترن به ما يدل على تقييده بصفة من الصفات مثل رجل مؤمن ورجال مؤمنون .

والمطلق إذا ورد غير مقيد لا في نفس الكلام ولا في موضع آخر جرى على إطلاقه مثل « وأمهات نسائكم في آية المحرمات من النساء[1] ، فإنها وردت مطلقة عن قيد الدخول بالبنات ولم يرد تقييدها في موضع آخر فيبنى الحكم على الاطلاق .

وكذلك فإن المقيد إذا لم يرد مطلقا فإنه يعمل به على تقييده ولا يصح الغاء ما فيه من القيد ما دام لم يقم ما يدل على إلغائه ومثال القيد « وربائبكم اللاتى في حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » فان لفظ نساء مطلق لكنه قيد

---

(١) سورة النساء آية ٢٣ .

بالمدخول بهن فالتحريم لا يحكم به إلا إذا حصل دخول بالأم . أما الربائب فإنه لفظ مطلق ولا أثر لتقييده بكلمة « اللاتى فى حجوركم . لقيام القرينة على إلغاء هذا القيد ، وهى قوله تعالى « فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ، دون إشارة لقيد « اللاتى فى حجوركم »

أما إذا ورد اللفظ مطلقا فى موضع ومقيدا فى موضع آخر ، فان كان الاطلاق والتقييد فى سبب الحكم فان ما أثر عن أبى حنيفة ومدرسته فى الفروع يدل على أنه لا يحمل المطلق على المقيد بل يعمل بكل منهما ، خلافا لغيرهم إذ يرون حمل المطلق على المقيد مثل ما روى من قول الرسول عليه السلام « الجار أحق بصقبه . – وقد سبق – وقوله فى حديث آخر « الجار أحق بشفعة جاره ينتظره بها وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا ، – وقد سبق أيضا – ، فان استحقاق الجار ورد فى الحديث الأول مطلقا وفى الثانى ورد مقيدا بقوله : « إذا كان طريقهما واحدا » ، وكلا الحديثين ورد فى الجوار باعتباره سبب الحكم بالشفعة .

فأئمة الحنفية لما قضوا بثبوت الشفعة فى الحالتين كان ذلك دليلا على أنهم لا يحملون المطلق على المقيد وإنما يعملون كلا منهما على حاله خلافا لغيرهم [1] .

وحجة الحنفية أن حمل المطلق على المقيد لا يلزم إلا إذا كان هناك تناف بين الاطلاق والتقييد ولا تنافى إذا كان الإطلاق والتقييد فى سبب الحكم إذ الاسباب قد تتعدد ، بينما يرى غيرهم أن الحكم متى كان واحدا كانت الحادثة التى ورد فيها الاطلاق والتقييد واحدة أيضا فان الإطلاق والتقييد يكون واردا فى شىء واحد ولا يجوز أن يكون مطلقا ومقيدا فى نفس الوقت فيجب حمل المطلق على المقيد إعمالا للنصين .

أما إذا كان الإطلاق والتقييد فى نفس الحكم فإن منهج الحنفية يختلف

---

(١) ومع هذا فجمهور الفقهاء لا يثبتون الشفعة إلا للشريك فى نفس العقار على ما بيناه تفصيلا فى موضوع الشفعة فى كتابنا الفقه الاسلامى ، وفى كتابنا « تاريخ التشريع الاسلامى » .

فيما إذا كان الحكمان متحدين واختلف السبب [1] إذ يتجهون فى هذه الحالة إلى أن المطلق لا يحمل على المقيد أيضا ، وإنما يعمل بكل منهما ، بينما يحمل على المقيد عند غيرهم .

ومن هذا لفظ رقبة الوارد فى كفارة الظهار ، وفى كفارة القتل الخطـأ ، فقد جاء فى الأولى مطلقا يقول الله والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا [2]، وجاء فى الثانية مقيدا بقول الله « ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة [3]» ، والحكم فى الآيتين واحد هو تحرير رقبة وإن كان السبب مختلفـا .

فالحنفية يرون أن مجرد الاتفاق فى الحكم لا يقتضى حمل المطلق على المقيد وإنما يكون ذلك عند اتحاد السبب والتعارض مع عدم إمكان العمل بكل منهما ، أما فى صورة اختلاف السبب فان السبب قد يكون باعثا على الإطلاق للتغليـــظ والتشديد ، كما فى كفارة القتل ، أما غير الحنفية فيرون أن الحكم متى كان واحدا كان ذلك دالا على أن القيد الوارد فى أحد النصين معتبر فى الآخر .

المنهج الحنفى فى البيان :

عرفت قبل أن من ألفاظ القرآن ما هو مجمل يحتاج إلى تفصيل ، أو فيه بعض الخفاء فيحتاج إلى تفسير أو تأويل ، أو يكون مطلقا فيقيد ، ولا خلاف فى أن السنة

(١) أما إن اتحد كل من الحكم والسبب الذى بنى عليه الحكم فإنه لا خلاف فى حمل المطلق على المقيد مثل الدم ، والدم المسفوح فى آيتى « حرمت عليكم الميتة والدم » ، «قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا » فالحكم فى الآيتين تحريم الدم والسبب فيهما واحد هو الضرر المترتب على التناول .

وأما إن اختلف كل من الحكم والسبب الذى بنى عليه فإنه لاخلاف فى عدم حمل المطلق على المقيد واعمال المطلق باطلاقه والمقيد بقيده نظرا لعدم الارتباط بينهما وذلك مثل لفظ اليد فى آية « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فقد وردت مطلقة بينما وردت مقيدة بالمرافق فى آية الوضوء « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » .

وكذلك إن اختلف الحكم واتحد السبب فانه لا خلاف فى حمل المطلق على المقيد وذلك مثل لفظ اليد الوارد مقيدا فى آية الوضوء والوارد مطلقا فى آية التيمم « فتيمموا صعيدا طيبا فامسحو بوجوهكم وأيديكم منه » على ما بيناه فى كتابنا « علم أصول الفقه » تحت الطبع

(٢) سورة المجادلة آية ٣ .

(٣) سورة النساء آية ٩٢ .

هى التى تتولى البيان ، إلا أن أبا حنيفة ومدرسته يرون أن خاص القرآن بيِّن فى مدلوله غالبا ، ولا يتوسعون كفقهاء مدرسة الحديث فى بيانه بالسنة ، وإنما يعتبرون ما جاءت به السنة فى الموضوع زيادة عليه إن كانت فى قوته من حيث الثبوت ، وإلا فانهم يردونها خلافا للمنهج الآخر الذى يرى أصحابه أن كل ما صح من آثار فى موضوع قد تناوله النص القرآنى فهو مبين لخاصه أو مخصص لعمومه أو مقيد لمطلقه .

وبيان السنة للقرآن فى المنهج الحنفى إما أن يكون مقررا ومؤكدا كقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه أحمد والنسائى[1] عن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أنه خطب فى اليوم الذى لا شك فيـه فقال : إلا أنى جالست أصحاب رسول الله وساءلتهم وانهم حدثونى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وانسكوا لها فإن غم عليكم فأتموا ثلاثين يوما فإن شهد شاهدان مسلمان فصوموا وأفطروا[2] » فهو مقرر ومؤكد لمعنى قوله تعالى[3] « . . . فمن شهد منكم الشهر فليصمه . . . » .

واما أن يكون بيان تفسير وذلك مثل ما جاء لبيان مجمل الكتاب فى الصلاة والزكاة والحج وما يقطع فى حد السرقة وما يستوجب القطع . وهذا النوع من البيان يجوز أن ينفصل عن المبين وأن يتراخى عنه بشرط ألا يتأخر عن وقت الحاجة الى الفعل اذ العمل بما فيه خفاء غير ممكن .

واما أن يكون بيان التبديل والنسخ فقد أجازوا نسخ القرآن بالقرآن وبالسنة المتواترة والمشهورة .

هذا هو موقف المنهج الحنفى بالنسبة للقرآن والسنة وموقفهم من العام والخاص والمطلق والمقيد والبيان . وقد بينا فى موضع آخر[4] المنهج الحنفى

---

(١) نيل الأوطار جـ ٤ ص ٢١١ .

(٢) النسائى فى الصيام وأحمد فى مسنده .

(٣) سورة البقرة آية ١٨٥ .

(٤) كتابنا الأمر فى نصوص التشريع الاسلامى ودلالته على الأحكام .

بالنسبة لمفهوم الأمر ودلالته على الأحكام التكليفية من الوجوب والندب والفور والتراخي والمرة والتكرار ، كما أننا ذكرنا عند عرضنا مصادر التشريع الاسلامى موقف الفقهاء – ومنهم الحنفية – منها كما أشرنا إلى موقفهم من ألفاظ النصوص، كما أننا بينا موقف الحنفية من تقسيم الحكم التكليفى فى كتاب آخر[1] وإليك خلاصته .

المنهج الحنفى فى الحكم التكليفى :

الحكم التكليفى إذا كان المطلوب فعله على سبيل الجزم ، وكان دليله قطعيا فى الثبوت والدلالة سمى عند الحنفية فرضا مثل ثبوت الصلاة بالدليل القطعى الذى هو قول الله تعالى[2] « وأقيموا الصلاة » ، ومثل فرضية قراءة القرآن فى الصلاة الثابتة بقوله تعالى[3] « فاقرءوا ما تيسر من القرآن » .

وإن كان دليله ظنيا سمى واجبا كقراءة الفاتحة فى الصلاة الثابتة بقول الرسول صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لمن لم يقرأ الفاتحة » – وقد سبق – وكمسح ربع الرأس فى الوضوء الثابت بقول الله تعالى[4] « وامسحوا برءوسكم » فان الآية قطعية الثبوت إلا أنها بالنسبة لمقدار المطلوب مسحه ظنية الدلالة على ما ذكرنا قبل . فأصل المسح عند الحنفية فرض ، ومقدار المطلوب مسحه واجب . لكن غير الحنفية يرون الفرض والواجب كلمتين مترادفتين للدلالة على طلب الفعل على سبيل الجزم .

أما الطلب غير الجازم الذى اعتبره غير الحنفية مندوبا فان الحنفية يقسمونه قسمين : ما واظب الرسول على فعله ولم يتركه فى حياته دون عذر إلا مرة أو مرتين فهو عندهم سنة مؤكدة كصوم يوم عاشوراء وكصلاة ركعتى الفجر ، وإلا فان كان النبى تركه أكثر من ذلك دون عذر سموه سنة غير مؤكدة . ويعبرون عنه بالمندوب وبالمستحب وذلك كصلاة أربع ركعات قبل صلاة فريضة العصر ،

---

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين .
(٢) سورة البقرة آية ٤٣ ومواضع أخرى .
(٣) سورة المزمل آية ٢٠ .
(٤) سورة المائدة آية ٦ .

ومثل صدقة التطوع ، وصوم يومى الاثنين والخميس .

وعلى هذا فالحكم الاقتضائى الآمر فى المنهج الحنفى أربعة أنواع : فرض وواجب وسنة مؤكدة ، وسنة غير مؤكدة أو مندوب أو مستحب .

وأما الحكم الاقتضائى الناهى فان كان ذلك على سبيل الجزم فهو الحرام من غير خلاف[1] أما إذا كان على غير سبيل الجزم فان الحنفية يقسمونه إلى قسمين: مكروه كراهة تحريمية وهو ما كان طلب الترك معه يفيد التشديد مثل النهى عن بيع الرجل على بيع أخيه وخطبته على خطبة أخيه المأخوذ من الحديث ، وكذلك مثل البيع وقت النداء لصلاة الجمعة المنهى عنه بقوله تعالى[2] « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة . . . » ، ومكروه كراهة تنزيهية ، وهو ما لم يكن مع طلب الترك ما يفيد التشديد أو بتعبير آخر ما كان إلى الحلال أقرب مثل صوم يوم الجمعة .

وقد تر[illegible] لى المنهج الحنفى أن الفرض لازم اعتقادا ومن ينكره قولا واعتقادا كان كافرا و[illegible] كان متاولا إذ لا مجال فيه للتأويل وقد ثبت بدليل ظنى الثبوت والدلالة .

وكذلك فهو لازم عملا وتاركه عمداً لا يكفر إلا إذا كان جاحدا فانه يكفر لأنه لا يعتقد به وإن كان يأثم بهذا الترك ويفسق . أما الواجب فانه لازم عملا فقط ولا يكفر منكره لأن اعتقاده غير لازم إذ طريق ثبوته الدليل الظنى ، وتاركه يأثم ويفسق إلا إذا كان متأولا نتيجة اجتهاده .

ويتصل بذلك أن ترك الفرض يبطل العمل كما فى ترك المصلى الركوع والسجود فإن صلاته تكون غير صحيحة ، ولا تبرأ ذمته إلا باعادتها ، وأما تارك الواجب فإن عمله يكون صحيحا إلا أنه ناقص ويطالب بإعادته فان لم يعده فإن ذمته تبرأ . والسنة المؤكدة يثاب فاعلها ويعاتب تاركها دون أن يعاقب ، وغير المؤكدة يثاب فاعلها ولا شيء على تاركها لا عتاب ولا عقاب ، وبالنسبة للمكروه تحريما ففاعله يعاقب ومنكره لا يعد كافرا ، وأما المكروه تنزيها فإن فاعله لا يستحق عتابا ولا

---

(١) ويرى محمد بن الحسن أنه إذا كان دليل النهى قطعى فهو الحرام وإذا كان ظنى فهو المكروه تحريما .
(٢) سورة الجمعة آية ٩ .

ذما وإن كان فعل خلاف الأولى .

وقد أخذ فقهاء الحنفية من منهج إمامهم ما جعلهم يفرقون بين الباطل والفاسد في العقود والتصرفات غير العبادات ، وقالوا إن الباطل ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه وبعبارة أخرى ما كان الخلل فيه راجعا لأصل العقد أى إلى صيغته أو محله أو العاقد ، وعلى هذا فان بيع المجنون أو غير المميز ، أو بيع الميتة أو بيع المسلم للخمر ، أو بيع المنافع العامة ، أو المال المباح يكون بيعا باطلا .

أما ما كان الخلل فيه راجعا إلى ما اتصف به بأن يكون العقد قد وجدت أركانه ومحله وتحقق معناه لكن اتصل به وصف منهى عنه شرعا . وعرفوا الفاسد من العقود بأنه ما شرع بأصله دون وصفه ، وجعلوا من هذا وصف البيع بالتأقيت ، وعقود الغرر ، ويعتبرون الفاسد منعقدا إلا أن الشارع لايقره ويلزم بفسخه ما لم يحدث فى محل العقد ما يمنع الفسخ .

ومرجع هذا أن المنهج الحنفى يجعل فى الاعتبار السبب الذى من أجله كان النهى ، فان كان السبب راجعا إلى أصل العقد انعدم وجوده فى نظر الشارع وإذا وجد فى الصورة يكون وجودا باطلا ، وأما إذا كان النهى بسبب وصف لحق بالعقد فإنه يكون منعقدا لسلامة ما يتم الانعقاد به [1].

وإذا كان قد عرف عن الإمام أبى حنيفة أن فقهه تناول الحيل الشرعية خصوصا فى مسائل المعاملات وعرف بها مذهبه ، للتقريب بين الفقه والحياة على ما ذكرنا فان هذا لايعد غريبا فقد اهتم فقهاء الكوفة عموما بالحياة العملية واتخذوا الرأى مرجعا مما اضطرهم إلى اتخاذ الحيل لتيسير هذا السبيل .

وبالجملة فان تعاليم أبى حنيفة فى الواقع ليست أصولا مخترعة من عنده ولكنها حلقة من حلقات التطور ، كما أنه خلق بمذهبه حياة فكرية حرة جعلت الناس ينقسمون فى مذهبه إلى مؤيدين ومعارضين ، ورحم الله أبا حنيفة فقد كان لشدة ورعه وتقواه يقول : علمنا هذا رأى وهو أكثر ما قدرنا عليه فمن جاءنا بخير منه قبلناه [2].

---

(١) وقد بينا تفصيل ذلك فى كتابنا المدخل للفقه الاسلامى ٥٩٨/٦٠٠

(٢) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٥٩ .

هذا منهج أبى حنيفة الاجتهادى فى مسائل الفروع الفقهية ، ونظرته إلى المصادر التى تستقى منها أحكامها .

منهجه العقائدى :-

وقبل أن ننتهى من الكلام عن منهجه الاجتهادى يحسن بنا أن نشير إلى ما قيل عنه من أنه يتجه إلى رأى المرجئة فى مفهوم الإيمان من أنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان ، وأن العمل ليس ركنا أساسيا فيه ، وأن الإيمان بناء على ذلك لايزيد ولا ينقص وأن مرتكب الكبيرة لا يخلد فى النار .

وقد يكون منشأ هذا القول عنه ما عرف من مخالفته للقدرية والمعتزلة الذين كانوا يطلقون على كل من خالفهم أنهم مرجئة [1] ، وإذا كان اشتهر عن أبى حنيفة هذا الوصف وتناقله الكاتبون فان الامام يبين رأيه فى ذلك بقوله : لا نقول أن المؤمن تضره الذنوب ، ولا نقول إنه لا يدخل النار ، ولا نقول إنه يخلد فيها وإن كان فاسقا بعد أن يخرج من الدنيا مؤمنا ، ولا نقول إن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة . ولكن نقول : من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية من العيوب المفسدة ولم يبطلها الكفر والردة والأخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا مؤمنا فان الله لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها ، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمنا فانه فى مشيئة الله [2] .

ورحم الله الامام فقد كان صاحب مدرسة وصاحب منهج تبعه فيه تلاميذ كبار ، وجعلوه هاديا ومرشدا لهم فى التعرف على حكم الله يقول القاضى أبو يوسف فى اليوم الذى مات فيه : اللهم إنك تعلم أنى لم أجر فى حكم حكمت به بين عبادك متعمدا ، ولقد اجتهدت فى الحكم بما يوافق كتابك وسنة نبيك ، وكل ما أشكل على جعلت أبا حنيفة بينى وبينك ، وكان عندى والله ممن يعرف أمرك ولا يخرج عن الحق وهو يعلمه » [3] .

---

(١) أنظر الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ من ص ٥٦/٤٩ وأنظر ص ١٠٥ .

(٢) الفقه الأكبر لأبى حنيفة ص ٩٠ .

(٣) وفيات الأعيان جـ ٥ ص ٤٣٠ . وأشار إليه محمود مطلوب فى كتابه أبو يوسف ص ٩١ الطبعة الأولى سنة ٧٢ .

المبحث الثانى

مالك ومنهجه الاجتهادى

أولا – التعريف به :–

الامام مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر الأصبحى إمام دار الهجرة ، ولد بالمدينة سنة ٩٣ هـ ، وعاش بها طوال حياته فلم يخرج منها إلا حاجا ، ومات سنة ١٧٩ هـ ، نشأ فى بيت علم فكان جده أحد الكتاب الذين نسخوا المصاحف أيام عثمان ، وكان عمه من المشتغلين بالعلم أيضا ، وجَّهته أمه إلى طلب العلم على ربيعة الرأى وقالت له : تعلم من أدبه قبل علمه . كما تلقى العلم أيضا على محمد بن المنكدر وكذا على الامام جعفر الصادق .

حفظ القرآن فى صدر حياته ، ثم حفظ الحديث ، كما برع فى الفقه فقد ألم بفقه فقهاء المدينة السبعة[1] ، برع مالك فى الفقه والحديث حتى أجمع العلماء على امامته فى الحديث ، وقرر علماء الحديث أن أصح الأحاديث ما روته **السلسلة الذهبية** : مالك عن نافع عن ابن عمر ، ومالك عن الزهرى عن سالم عن ابن عمر ، ومالك عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة .

اشتغل بتدريس الحديث والفقه ، واختار مجلس درسه حيث كان يجلس عمر بن الخطاب ، كما اختار لنفسه مسكنا دار عبدالله بن مسعود ، وكان إذا خرج للتدريس يتوضأ ويتطيب ويلبس ثيابا جديدة ويصلى ركعتين .

عنايته بالحديث ورجاله :–

وكان رضى الله عنه أول من عنى عناية شديدة بدراسة رجال الحديث فينتقى الرواة الثقات ولا يأخذ الحديث من صاحب هوى يدعو إلى بدعة ، ولا ممن يكذب فى أحاديث الناس وإن كان لايتهم على حديث رسول الله . فهو لا يكتفى بالعدالة والضبط . بل لا بد أن يكون الراوى عنده ممن يزن ما ينقل إليه .

---

(١) سعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، والقاسم بن محمد ، وخارجة بن زيد ، وعبيد بن عبد الرحمن بن حارثة ، وسليمان بن يسار ، وعبدالله بن عتبة .

ومن ناحية متن الحديث فقد كان يستأنس برواية غيره دائما ولذلك كان ، مر من الغريب مهما يكن حال رواته . قال ابن عبد البر : إن مالكا كان من أشد الناس تركا لشذوذ العلم ، وأشدهم انتقادا للرجال وأقلهم تكلفا وأتقنهم حفظا ولذلك صار إماما [(١)] .

وقد أثر عن الإمام مالك قوله : إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون منه لقد أدركت سبعين ممن يقول : قال رسول الله ، فما أخذت عنهم شيئا ، وإن أحدهم لو أؤتمن على بيت مال لكان أمينا إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن [(٢)] .

ويعد الامام مالك أول من دون الحديث ، فقد جمعه فى كتابه الموطأ الذى توخَّى فيه القوى من حديث أهل الحجاز ، ومزجه بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين ، وصنفه على أبواب الفقه ، ومكث فى جمعه وتبويبه قرابة الأربعين عاما ، وقد عرف مالك بالدقة فى نقد رواية الحديث ورواته ، حتى عُدَّ القدوة التى تعرف بعلمه أقدار الرجال . فاذا حدَّث عن رجل لا يعرفونه فهو حجة .

اشتغاله بالفقه :-

واشتغل بتدريس الفقه ، وكان فقهه بعضه تخريجا للأحاديث . وبعضه بيانا لما كان مجمعا عليه فى المدينة ، وبعضه بيانا لما كان عليه فقه التابعين بها ، وبعضه ما انتهى إليه اختياره من مجموع آرائهم ، وبعضه أخذه بالقياس على ما علم ، أو بناه على المصلحة التى كان يعتبرها المقياس الضابط عند انعدام النص .

تأثر مالك فى فقهه بالبيئة التى هو فيها ، فطريقته فى الاستنباط مشبعة بالرأى ، حتى عده ابن قتيبه من فقهاء الرأى [(٣)] ، يقول ابن المعين : إن مالكا لم يكن صاحب حديث وكان صاحب راى [(٤)] . فكان يشرح الحديث وينزله

---

(١) مناقب الامام مالك للزواوى مطبوع بهامش تزيين الممالك للسيوطى سنة ١٣٢٥ هـ

(٢) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك للقاضى عياض صفحة ١٢١ .

(٣) المعارف لابن قتيبة ص ٢١٨ .

(٤) نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامى ص ١٥٨ الطبعة الرابعة .

على العمل المدنى والمصالح المرسلة ، فهو فى هذا يشبه أبا حنيفة حينما كان يشرح الحديث وينزله على الحياة العملية فى بيئته ويلاحظ الاستحسان .

وإذا كان مالك لم يتوسع فى الأخذ بالقياس توسع أبى حننفة فإنه كثيراً ما كان يبنى أحكامه على أساس ما سماه المصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع ، وكثيرا ما عمل بالاستحسان على ما سنبينه بعد.

وبذا نجد أن مجال الرأى عنده غير منحصر فى القياس كما هو عند غيره من فقهاء مدرسة الحديث الآخذين بالقياس ، ولم يكن الخلاف بين مالك وأبى حنيفة فى أصل الأخذ بالسنة وخبر الآحاد منها أو الأخذ بالرأى ، ولكن فى التوسع فى إحدى الناحيتين ومع هذا فلم يكن مالك متساهلا فى الأخذ بالحديث ، بل كان شديد التحرى فيما يثبت عنده كما ذكرنا ، وإذا كان أبو حنيفة قدم القياس على خبر الواحد فى بعض صوره ، فان مالكا كثيرا ما قدم عليه عمل أهل المدينة .

دقة نقده للأخبار :—

وكان رضى الله عنه يزن الأحكام الفقهية بميزان المصالح وما يلائم مقاصد الشارع العامة ، وكان ينظر فيما ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من أخبار الآحاد وينقده نقد الصيرفىّ البارع . فهو يقول بالنسبة لما رواه أبو هريرة عن النبى أنه قال : « إذا ولج الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا إحداهن بالتراب »[1] كيف يؤكل صيده ويكره لعابه ؟ ![2] . لا أدرى ما حقيقة هذا الخبر ؟ !

كما رد حديث أبى هريرة «إذا أكل الصائم ناسيا أو شرب ناسيا فإنما هو رزق ساقه الله إليه». لعدم اتفاقه مع القاعدة العامة من أن الشيء يفوت بفوات ركنه ، وركن الصوم الإمساك .

كما رد ما روى عن السيدة عائشة عن الرسول صلى الله عليه وسلم « من مات

---

(١) روى مسلم وأبو داود عن أبى هريرة « طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب » . أنظر الجامع الصغير ج ٢ ص ٤١٨

(٢) الموافقات ج ٣ ص ٢١ .

وعليه صيام صام عنه وليه »[1] لمعارضته لقول الله سبحانه وتعالى « ولا تزر وازرة وزر أخرى »[2] .

رأى غيره من الأئمة فيه : —

كان إماما جمع فى فقهه بين الكمال الدينى ومراعاة مصالح الناس . فكان محل ثناء فقهاء الرأى وفقهاء الحديث .

قال الليث بن سعد : لقيت أبا حنيفة بعد أن لقى مالكا وتباحثا فى بعض المسائل فقلت له : ما أحسن قبول هذا الرجل منك ؟

فقال : ما رأيت أسرع منه بجواب صادق . . .

وقال عنه الشافعى : « إذا جاء الأثر عن مالك فشد به ، وإذا ذكر العلماء فمالك النجم ، ولم يبلغ أحد من العلماء مبلغ مالك لحفظه واتقانه ، ومن أراد الحديث الصحيح فعليه بمالك » .

ويقول أحمد بن حنبل : مالك سيد من سادات أهل العلم وهو إمام فى الحديث والفقه ومَنْ مثل مالك ؟ ! متبع لآثار من مضى مع عقل وأدب[3] .

وروى ابن عبد البر فى الانتقاء أن رجلا أتى مالكا وهو فى المسجد مع صحبه فقال : أيكم مالك ؟ .

فقالوا : هذا فسلم عليه وضمه إلى صدره وقال : والله لقد رأيت رسول الله البارحة جالسا فى هذا الموضع فقال : ائتونى بمالك . فأتى بك ترتعد فرائصك . فقال : ليس بك بأس يا أبا عبدالله — وكناك — وقال : اجلس . فجلست . وقال : افتح حجرك ففتحته فملأه مسكا منثورا وقال ضمه إليك وبثه فى أمتى .

فبكى مالك وقال : الرؤيا تسر ولا تغر . وإن صدقت رؤياك فهو العلم

---

(١) وفى نيل الأوطار حـ ٤ ص ٢٦٤ عن بريدة قال : بينا أنا جالس عند رسول الله إذ أتته امرأة فقالت : إنى تصدقت على أمى بجارية وأنها ماتت فقال : وجب أجرك وردها عليك الميراث . قالت : يا رسول الله إنه كان عليها صوم شهر أفأصوم عنها ؟ . قال : صومى عنها . قالت : إنها لم تحج قط أفأحج عنها ؟ . قال : حجى عنها . رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذى .

(٢) سورة الأنعام آية ١٦٤ .

(٣) ترتيب المدارك ص ١٢٥ .

الذى أودعنى الله [1] .

وأيا ماكان الخبر فان النقول التى تدل على علم مالك وفقهه وسعة أفقه كثيرة . يؤكد بعضها البعض .

نظرته للاختلافات الفقهية :-

كان رضى الله عنه يرى الاختلاف الفقهى ضروريا لتكون الأحكام متوافقة مع عرف كل إقليم ما دامت لم تخالف نصا ، ولذا فانه رفض أن يكون كتابه الموطأ مرجعا للناس فى كل الأقطار ، وقال للرشيد عندما طلب منه ذلك : يا أمير المؤمنين إن اختلاف العلماء رحمة الله على هذه الأمة ، كل يتبع ما صح عنده ، وكل يريد الله ، وقال : إن لكل قوم سلفا وأئمة فان رأى أمير المؤمنين قرارهم على حالهم فليفعل » ، فكثيرا ما واءم مالك فى فتواه بين أعراف الناس وفقهــه .

وصفه لفقهه :-

ولقد وصف مالك فقهه فى كتابه الموطأ فقال : وأما أكثر ما فى الكتاب فرأى لعَمْرى ما هو برأيى ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم . . ، وما قلت الأمر عندى فهو ما عمل الناس به عندنا وجرت به الأحكام ، وما قلت فيه بعض أهل العلم فهو شىء استحسنته من قول العلماء ، وأما ما لم أسمعه منهم فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقع ذلك موقع الحق أو قريبا منه حتى لا نخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم .

فهو كما يتضح من كلامه يفتى بما سمع فان لم يكن فيما سمع أفتى بشبه ما سمع وإلا اجتهد فاستخرج الحكم من كتاب الله وسنة رسوله متبعا منهج أصوله فى ذلك من نص الخطاب أو فحواه أو إشارته أو مفهومه . موازنا بين النصوص . فيزن السنة بما فى الكتاب ، ويستخدم القياس فى استنباطه ، وإن وجد مصلحة أفتى بما فيه المصلحة التى يشهد لها من الشارع نص ولم يعرف ما يمنع الأخذ بها [2] .

---

(١) ترجمة محرره لأمين الخولى ج ١ ص ٧ .

(٢) أنظر فقه الامام مالك لمحمد أبو زهرة الطبعة الثانية ص ٢٥١ .

ومالك وإن لم يدون لنفسه أصولا وإنما ذكر منهاجه الفقهي إجمالا في مثل ما قدمناه عنه ، فاننا نستطيع القول – من خلال النظر في كتابه الموطأ ، وما دون عنه من فروع فقهية في المدونة – بأنه فقيه رأى كما هو فقيه أثر ، وأن المصلحة عنده مقياس ضابط ، وأنه اشتق فقه الرأى من الحياة والإنسانية ، وإن حصيلة مالك من الأثر وإن كانت واسعة ، وأحكامه المبنية على نصوص السنة كثيرة ، فمنشأ هذا أنه أقام في موطن الحديث طوال حياته [1] .

تأثر مالك في فقهه كثيرا بشيخه ربيعة الرأى ، وكان أساس الرأى الذى تلقاه عنه التوفيق بين النصوص المختلفة ومصالح الناس ، ومع أخذ مالك بالرأى وتوسعه فيه فانه لم يصل إلى ما وصل إليه أبوحنيفة في هذا فضلا عن اختلاف المنهج فالمصلحة عند مالك هي الأساس والمقياس الضابط عند انعدام النص .

يروى أن الرشيد حنث في يمين فأفتى العلماء بأن عليه عتق رقبة فسُئل مالك فقال : عليه صيام ثلاثة أيام .

فقال الرشيد : هل أنا معدم ؟ يقول الله تعالى [2] : فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » فأقمتنى مقام المعدم ؟ !

قال مالك : يا أمير المؤمنين كل ما في يدك ليس لك فعليك صيام ثلاثة أيام [3] .

كان مالك قويا في الحق لا يتملق الحكام ولا ينتقل إلى رجال الجاه والسلطان . يروى أن الخليفة هارون طلب أن ينتقل الإمام مالك إلى قصره ليقرأ موطأه على ولديه الأمين والمأمون . فقال مالك : أعز الله أمير المؤمنين إن هذا العلم منكم خرج ، فإن أعززتموه يعز ، وإن أذللتموه ذل ، والعلم يؤتى ولا يأتى [4] »

---

(١) المرجع السابق ص ٢١/٢٢ .

(٢) سورة البقرة آية ١٩٦ .

(٣) وقد تبع مالكا في مثل ذلك يحيى بن يحيى الليثى المتوفى سنة ٢٣٣ هـ وقد أفطر أمير الأندلس عبد الرحمن بن الحكم في نهار رمضان باتصال جنسى فأفتى بأن كفارته صيام شهرين متتابعين . ولما قال له الفقهاء بعد انتهاء المجلس مالك لم تخيره بين العتق والاطعام والصيام ؟ قال : لو فتحنا هذا الباب سهل عليه إن يفعل كل يوم ويعتق أو يطعم ، لكنى حملته على أصعب الأمور ، وللموضوع تفصيل في كتب الأصول وكتب الفقه فارجع إليه فيها . حيث يرى البعض مخالفة الفتوى للقواعد الأصولية .

(٤) مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٨٧ .

ويروى أنه كان إذا دخل على الوالى بدأه بالسلام ثم وعظه وحثه على مصالح المسلمين .

وكان رضى الله عنه ذا مهابة كثير الصمت يفكر التفكير الطويل العميق ، ولا يسارع الى الافتاء ، وإنما ينظر ويتروى ، وكان يقول : ربما وردت على مسألةٌ مَا فأقضى فيها عامة ليلتى .

ويقول تلميذه ابن القاسم : سمعت مالكا يقول : إنى لأفكر فى مسألة منذ بضع عشرة سنة وما اتفق لى فيها رأى إلى الآن ، ويروى أنه سئل عن نحو أربعين مسألة فأجاب عن أربع منها فقط وقال فى باقيها لا أدرى ،

كما يروى أنه قال : ماكان شىء أشد على من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام ؛ لأن هذا هو القطع فى حكم الله ، ولقد أدركنا أهل العلم فى بلدنا وأن أحدهم إذا سئل عن المسألة كأنما الموت أشرف عليه .

وكان يفد إلى حلقة درس مالك الكثير من الفقهاء منهم الشافعى ومحمد بن الحسن والأوزاعى وسفيان بن عيينه ، والليث بن سعد ، كما كان يفد على درسه الأمراء كالمهدى والهادى أو الرشيد أو الأمين أو المأمون .

وكان فى فقهه واقعيا يكره افتراض المسائل ، يروى أن رجلا سأله عن مسألة فرضية فقال : سل عما يكون ودع ما لا يكون .

كما كان يكره الخوض فى السياسة ، وإن كان لا يخلو من نزعة تقربه من الأمويين [1] ، ولذا فإن الأمويين بالأندلس جعلوا فقهه هو القانون الملزم لدولتهم وحملوا الناس عليه .

وكان يعتمد عند استنباطه الأحكام على ما عليه عمل أهل المدينة ، ولا يحب الكلام فيما ليس وراءه عمل مما أثاره المعتزلة والجبرية وغيرهم من الأمور الغيبية .

بغضه الخوض فى الغيبيات :-

ويروى أن رجلا سأل مالكا عن معنى الاستواء فى قوله جل شأنه [2] : « ثم استوى على العرش » .

---

(١) ترتيب المدارك ص ٢٦٩ .

(٢) سورة الأعراف آية ٥٤ وفى مواضع أخرى .

فقال : الاستواء معلوم والكيف منه غير معقول والسؤال عن هذا بدعة والإيمان به واجب [1]

ويروى أنه كان يرى أن الإيمان اعتقاد ، وقول ، وعمل ، وأنه يزيد وينقص لأن ما يقبل الزيادة يقبل النقصان ؛ غير أنه لما وجد آيات القرآن ذكرت الزيادة فقط دون النقصان كف عن القول بنقصانه وقال : الإيمان يزيد وقد ذكر الله زيادته في غير موضع . فدع الكلام فى نقصانه وكف عنه .

وكان لا يحب المجادلة لأنها تدفع فى كثير من الأحوال إلى التعصب ، ويروى أن الرشيد طلب إليه مرة أن يناظر أبا يوسف الفقيه الحنفى فقال له : إن العلم ليس كالتحريش بالبهائم والديكة [2] وكان يرى أن شيوع الجدل بين المسلمين يفسد عليهم أمور دينهم ، ولذا قال كلما جاء رجل أجدل من رجل تركنا ما نزل به جبريل .

وكان مالك سلفيا قال عنه ابن خلدون : إنه كبير فقهاء السلف يكره التأويل ويطلب إمرار النصوص كما جاءت ، ويكره الجدل فى الدين ولو كان هذا للبحث ؛ إمعانا فى التنزيه ، ويرفض الرد العقلى على البدع ويقول : هو رد بدعة ببدعة [3] .

وعن أشهب تلميذ مالك أنه سأله هل يفيد قول الله تعالى [4] : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » . أنهم ينظرون إلى الله . ؟

قال : نعم بأعينهم .

قال أشهب : إن قوما يقولون : إن (ناظرة) بمعنى منتظرة .

فقال : كذبوا بل ينظرون إلى الله . أما سمعت قول موسى « . . . أرنى أنظر إليك » أفترى موسى سأل ربه محالا ؟ ! فقال : لن ترانى – أى فى الدنيا لأنها دار الفناء .

---

(1) ترتيب المدارك للقاضى عياض ص ١٩٨ .
(2) المرجع السابق ص ٢٧٩ .
(3) مقدمة ابن خلدون ص
(4) سورة القيامة آية ٢٢ .

ومن هذا تر أنه فهم النص كما هو بظاهره دون تأويل فيه .

فقه الرأى عنده :-

وإذا كان ابن قتيبة عد مالكا من فقهاء الرأى على ما ذكرنا ، فان ابن رشد عده أمير المؤمنين فى الرأى والقياس [1] . ويبدو أن مقصودهم بالرأى الفهم على النحو الذى يستطيعه عقل الفاهم ، وهو رأى يتفاوت بتفاوت الثقافة التى تكوّن الفهم ، وهذا الرأى يتفاوت فى بيئة الحجاز عنه فى بيئة العراق [2] .

ومع هذا فينقل بعض الكاتبين [3] أن مالكا قال : ما تكلمت بالرأى إلا فى ثلاث مسائل ، وأنه تمنى فى مرض موته أن لا يكون قد أفتى بالرأى ، ويحكى ابن حزم أنه قال : والله لوددت أنى ضربت بكل مسألة أفتيت فيها برأيى سوطا وقد كانت لى السعة فيما قد سبقت إليه ، وليتنى لم أفت بالرأى [4] .

ويبدو أن الذى يعنيه مالك عندما يذم الرأى ما كان فى العقائد والغيبيات يقول ابن عبد البر : اختلف العلماء فى الرأى المقصود إليه بالذم فقالت طائفة : الرأى المذموم هو البدع المخالفة للسنن فى الاعتقاد [5] وقد سبقت الاشارة إلى ذلك ، ويقويه ما روى عن مالك أنه قال : « الكلام فى الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه : نحو الكلام فى القدر وكل ما أشبه ذلك ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل . فأما الكلام فى الدين ، وفى الله عز وجل فالسكوت

---

(١) ترجمة محررة لمالك بن أنس ض ٦٤١ .

(٢) الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية .

(٣) أمين الخولى فى كتابه ترجمة محررة لمالك بن أنس .

(٤) الأحكام لأبن حزم جـ ٦ .

(٥) انظر الاعتصام للشاطبى جـ ٢ ص ٣٣٤ وفيه وذهب جماعة من العلماء إلى أن المراد بالرأى المذموم فى هذه الأخبار البدع المحدثة فى الاعتقاد وكرأى جهم بن صفوان . أصل الجهمية لأنهم قوم استعملوا قياسهم وآراءهم فى رد الأحاديث فقالوا : لا يجوز أن يرى الله فى الآخرة لقوله : لا تدركه الأبصار . » فرووا قوله عليه السلام : انكم ترون ربكم يوم القيامة . وتأولوا قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » وقالوا : لا يجوز أن يسأل الميت فى قبره لقوله تعالى : « أمتّنا اثنتين واحييتنا اثنتين » فردوا الأحاديث المتواترة فى عذاب القبر وفتنته .

أحب إلى لأنى رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام فى الدين إلا فيما تحته عمل[1]

إيذاء الوالى له :-

ومع مكانة مالك العلمية فانه لم يسلم من أذى الحكام فقد ضربه جعفر بن سليمان والى المدينة بالسياط ؛ وذلك لما أوشى به مروّجو الفتن ، وقالوا إنه يوجه الناس إلى أنهم فى حل من بيعتهم إلى أبى جعفر المنصور لأنها تمت على كره منهم . وقالوا إن ذلك لم يصدر منه صراحة وإنما يفهم ضمنا من فتواه بعدم وقوع طلاق المكره .

وقيل ان سبب هذه المحنة أمر آخر . ولما اشتد سخط أهل المدينة وغضبهم استدعاه الخليفة إلى مجلسه واعتذر له بعدم علمه . وأمر بنقل هذا الوالى من المدينة إلى العراق .

مصادر فقه مالك :

يصور الامام مالك مصادره فى استنباط الأحكام العملية فيقول للمنصور عن كتابه « الموطأ » إن فى كتابى حديث رسول الله وقول الصحابة وقول التابعين ، ورأيا هو اجماع أهل المدينة لم أخرج عنهم . . . أما أكثر ما فى الكتاب برأيى فلعمرى ما هو برأيى ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم وهم الذين كانوا يتقون الله ، فكثر علىَّ ذلك فقلت : رأيى . وذلك رأيى إذا كان رأيهم مثل رأى الصحابة أدركوهم عليه وأدركتهم أنا على ذلك . . ، وما قلت الأمر عندنا فهو ما عمل به الناس عندنا وجاءت به الأحكام ، وكذا ما قلت فيه ببلدنا . وما قلت فيه بعض أهل العلم فهو شىء سمعته من قول العلماء ، وأما ما لم أسمعه منهم فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقع ذلك موقع الحق أو قريبا منه حتى لا يخرج عن أهل المدينة وآرائهم ، وإن لم أسمع ذلك بعينه نسبت الرأى إلىَّ بعد الاجتهاد[2] .

---

(١) الاعتصام للشاطبى ج ٢ ص ٣٣٢ وقد علق ابن عبد البر على ذلك فقال : فقد بين مالك أن الكلام فيما تحته عمل هو المباح عنده وعند أهل بلده . ثم قال : وهذا عليه جماعة الفقهاء قديما وحديثا من أهل الحديث والفتوى وإنما خالف فى ذلك أهل البدع . وبعد أن نقل عن الشافعى وأحمد والحسن ابن زياد ما يتفق مع ذلك . قال : أجمع أهل الفقه والآثار فى جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع .

(٢) الديباج أشار اليه أمين الخولى فى كتابه ترجمة محررة لمالك بن أنس ج ٣ ص ٦٩٣/٦٩٤

ويبدو من كلام مالك هنا أنه يعتمد أساسا على ما ورثه عن شيوخه ، وما عرفه عن الصحابة والتابعين من أحكام حتى قال عنه الشاطبى : « ومالك هو الذى رضى لنفسه فى فقهه بالاتباع بحيث يخيل لبعضهم أنه مقلد لمن قبله [(١)] » .

ويقول القاضى عياض عن أصول أدلة مالك : وجدت مالكا رحمه الله ناهجا فى هذه الأصول مناهج مرتبا لها ، مقدما كتاب الله ثم الآثار ثم القياس والاعتبار ، تاركا منها لما لم يتحمله الثقات العارفون وما وجد الجمهور الجم الغفير من أهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه . . » [(٢)] .

ويروى عنه القاضى عياض أنه كان عند نظره فى النصوص القرآنية يقدم نصوصه ثم ظواهره ثم مفهوماته ، كما يحكى عنه أنه تناول السنة على ترتيب متواترها ومشهورها [(٣)] وآحادها ثم ترتيب نصوصها وظواهرها ومفهومها وأن الاجماع عنده يتحقق باجماع أهل المدينة [(٤)] .

ويدخل فى استدلال مالك بالقرآن استدلاله بشرع من قبلنا إذا ورد فى القرآن ، فهو وإن لم يذكره الأصوليون من المالكية إلا أنه واضح فى فقهه اعتباره فى هذه الحالة مصدرا له على ما ذكرنا قبل . .

وقال صاحب البهجة : إن الأدلة التى بنى عليها مالك مذهبه ستة عشر : نص الكتاب العزيز ، وظاهره ، ودليل الخطاب – مفهوم المخالفة – وفحوى الخطاب – مفهوم الموافقة – والتنبيه على العلة كقوله تعالى [(٥)] : « فإنه رجس أو فسقا . . » فهذه خمسه ، ومن السنة مثلها فتكون عشرة ، والاجماع ، والقياس وعمل أهل المدينة ، وقول الصحابى ، والاستحسان ، وسد الذرائع ، ويختلف النقل عنه فى مراعاة الخلاف فمرة يراعيه ومرة لا يراعيه . قال أبو الحسن :

---

(١) الاعتصام جـ ٢ ص ١٧٧/١٧٨

(٢) ترتيب المدارك للقاضى عياض ٧٨

(٣) يبدو أن المقصود بالمشهور هو الحديث المستفيض فى عصر التابعين كأحاديث الشفاعة وعذاب القبر وكذا أيضا يدخل فيه ما يوجب العلم والعمل كأحاديث المسح على الخفين ، أنظر المقدمات لابن رشد جـ ١ ص ١٧ .

(٤) المرجع السابق

(٥) سورة الانعام آية ١٤٥

ومن ذلك الاستصحاب [1] .

بينما ينص القرافى على أن أصول المذهب المالكى : القرآن والسنة والاجماع واجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابى والمصلحة المرسلة والعرف والعادة ، وسد الذرائع والاستصحاب والاستحسان [2] .

أما الشاطبى فقد حصرها فى كتابه الموافقات فى أربعة : الكتاب والسنة والاجماع والرأى ، فهو يعتبر عمل أهل المدينة وقول الصحابى من قبيل السنة ، وأما الأدلة الأخرى فانه يشملها عنده الرأى . وقد نقلنا لك قبل عن الشاطبى أن مالكا يترك الدليل للعرف [3] .

منهج مالك فى الأخذ من الأدلة :

قلنا ان مالكا لم يدون له منهاجا خاصا غير أنه يمكن القول بأنه فقيه رأى كما هو فقيه أثر ، وأنه يحكّم ما عليه عمل أهل المدينة دائما فى فقهه ويزن الأمور بميزان المصلحة ، وأنه يقدم عند نظره فى النصوص . النص ثم الظاهر ثم المفهوم والتنبيه على العلة ، وأنه يدرس ما يجد من الوقائع مما لم يرد فيه نص فى ضوء ما علم بعقل متفتح لاعتبار المصالح فى نطاق القواعد العامة للشريعة .

فالنص عنده فى الدلالة أقوى من الظاهر ، وعند التعارض يقدم النص لأنه لا يحتمل التأويل ، وبالتالى فانه يقدم الظاهر على المفاهيم عموما ، ويقدم فحوى الخطاب « مفهوم الموافقة » على دليل الخطاب « مفهوم المخالفة » .

ويتجه إلى أن دلالة اللفظ العام المجرد عن القرائن على العموم من قبيل الظاهر لا من قبيل النص فتكون دلالته بناء على ذلك ظنية [4] خلافا للمنهج الحنفى .

وعلى هذا فتكون مخصصات العام المجرد عن القرائن أوسع من مخصصاته عند الحنفية إذ أن أحاديث الآحاد عندهم مما تخصص عموم القرءان أحيانا لأنها

(١) البهجة جـ ٢ ص ١٢٦ أشار اليه أبو زهرة في كتابه فقه الامام مالك ص ٢٥٧ وأنظر الاعتصام جـ ٢ ص ١٤٥

(٢) تنقيح الأصول ص ١٨

(٣) الاعتصام جـ ٢ ص ١٤١

(٤) الشاطبى المالكى يتجه فى هذا وجهة الحنفية أنظر الموافقات جـ ٢ ص

وإن كانت ظنية الثبوت فان عام القرآن المجرد عن القرائن ظنى الدلالة .

مخصصات العموم عند مالك :-

يقول القرافى : إن مخصصات العموم عند مالك خمسة عشر هى : العقل ، والاجماع ، والكتاب بالكتاب ، والقياس الجلى والخفى لو كان العام قرآنا أو سنة متواترة ، والسنة المتواترة بمثلها ، والكتاب بالسنة المتواترة ، والكتاب بخبر الآحاد ، والعادات ، والشرط ، والاستثناء والصفة ، والغاية ، والاستفهام ، والحس [1] . وان كان العقل والحس مجرد قرائن ، كما أن الاستثناء والشرط والصفة والغاية ما هى إلا قيود لا يتم الكلام إلا بها ، وإن كان تقييد العام بها ليس موضع خلاف .

ومن تخصيص عمومات القرآن بالاجماع إخراج نكاح الأخت الرضاعية من عموم قول الله تعالى [2] : « أو ما ملكت أيمانكم » فى آية « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكتم أيمانكم » فقد أجمع الصحابة والتابعون على ذلك ، وهو ما يؤيده العقل .

وتخصيص الكتاب بخبر الواحد أمر واضح إذ دلالة العام المجرد عن القرائن على العموم ظنية حسب منهجه فالظنى يخصص الظنى ولا حرج فى ذلك .

أما تخصيص عموم الكتاب بالقياس جليا كان القياس أو خفيا وسواء كان أصله خبر آحاد أم حديثا متواترا فإن الفقه المالكى يكاد أن يكون انفرد بالقول به إذ القياس أصل معتبر ، والقاعدة أنه إذا تعارض أصلان أحدهما فيه احتمال الدلالة والآخر لا احتمال فيه كان إعمالهما معا أولى من إهمال أحدهما [3] .

أما العادة التى تخصص عمومات الكتاب فهى العادة القولية التى توجه الاستعمال فى عصر نزول النص . يقول القرافى : من له عرف وعادة فى لفظ حمل لفظه على عرفه [4] .

---

(١) شرح تنقيح الفصول فى الأصول ص ٩٠

(٢) سورة النساء آية ٣

(٣) أنظر فقه الامام مالك لأبى زهرة الطبعة الثانية ص ٢٧٥ ، ومواضع متفرقة فى منهج مالك فى كتابه هذا.

(٤) شرح تنقيح الفصول فى الأصول ص ١٩٤ . وأنظر الاعتصام جـ ١ ص ١٤١

هذا وقد ذكر بعض المالكية أن المصالح المرسلة تخصص عمومات الكتاب أيضا ومن ذلك قول مالك بعدم الزام المرأة الشريفة بالارضاع إذا قبل الطفل الرضاع من غيرها ، وذلك محافظة على جمالها [١] .

موقف مالك من الخبر إذا عارضه دليل آخر :-

ويبدو أن الامام مالكا يتجه إلى تقديم ظاهر القرآن على خبر الآحاد فيشترط لابتناء الحكم عليه ألا يخالف ظاهر القرآن ، متأثرا فى ذلك بالسيدة عائشة على ما ذكرنا عنها فقد رد حديث أبى هريرة « إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا إحداهن بالتراب » - وقد سبق - لمعارضته لظاهر قول الله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عليكم » وضعَّف الحديث ، وقال -كما ذكرنا - يؤكل صيده فكيف يكره لعابه [٢] ؟ ! وقال ابن القاسم قال مالك : قد جاء هذا الحديث [٣] وما أدرى حقيقته [٤] .

أما إذا عضد الحديث أمر آخر كعمل أهل المدينة أو الاجماع أو القياس عمل به ومن ذلك أخذه بما رواه أبو هريرة أيضا من أن الرسول عليه السلام قال : أكل كل ذى ناب من السباع حرام وقال ابن عباس : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذى ناب من السباع وعن كل ذى مخلب من الطير رواه الجماعة إلا البخارى والترمذى [٥] . مع أنه معارض لظاهر قول الله تعالى [٦] : « قل لا أجد فيما أوحى إلىَّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به . . . » وعلل مالك أخذه بالحديث برغم هذه المعارضة بقوله : وهو الأمر عندنا [٧] .

---

(١) أحكام القرآن لابن العربى ج ١ عند تفسير آية « الوالدات يرضعن أولادهن »

(٢) الموافقات ج ٣ ص ٢١

(٣) الحديث رواه ايضا البخارى فى باب الوضوء

(٤) المدونة ج ١ ص ٥

(٥) نيل الأوطار ج ٨ ص ١٢٠

(٦) سورة الانعام ١٤٥

(٧) الموطأ ج ١ ص ٣٢٦

ومن ذلك اعتباره . . . لحديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها [١] لأنه معضد بالاجماع مع أنه معارض لعموم قول الله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » بعد ذكر المحرمات من النساء فى الآية السابقة [٢] وليس من بينهن ذلك .

ومالك وإن كان يتجه إلى الحديث والأثر أكثر من اتجاهه إلى الرأى ، وأنه كان يتوسع فى اعتبار الحديث حتى أخذ بالمنقطع والمرسل والموقوف ، وقدم كل ذلك بل وقول الصحابى على القياس [٣] . فانه مع ذلك . كان يتشدد فى رواية الحديث ويشترط فى الراوى فوق العدالة ألا يكون سفيها فيه حمق وجهل ، وألا يكون صاحب بدعة يدعو إليها ، وأن يكون معروفا بالضبط والفهم ، ولذلك فانه يرد غريب الحديث ويقبل المرسل ما دام يطمئن إلى شخص المُرسِل ، وقدكان الأخذ بذلك سِمَة العصر ، وكان يرى أن الحديث المستفيض الذى اشتهر فى طبقة التابعين أعلى درجة من خبر الآحاد .

وقسم ابن رشد السنن فى نظر المالكية إلى سنة لا يردها إلا كافر يستتاب وهى ما نقل بالتواتر ، وسنة لايردها إلا أهل الزيغ إذ قد أجمع أهل السنة على صحتها وإن لم تكن متواترة كأحاديث الشفاعة وعذاب القبر ، وسنة توجب العلم والعمل كأحاديث المسح على الخفين لشهرتها ، وسنة توجب العمل دون العلم وهى ما ينقله الثقة عن الثقة . فالعلم بها واجب وإن كان احتمال الكذب قائما [٤] .

وكان رضى الله عنه يشترط للأخذ بخبر الآحاد ألا يخالف عمل أهل المدينة . لأنه كشيوخه من قبل يعتبرون عمل أهل المدينة بمنزلة رواية جماعة عن جماعة فيكون أولى بالاعتبار وابتناء الأحكام من رواية الآحاد ، وحتى مع صحة الخبر فان أهل المدينة أدرى بالسنة وأعلم بها فمخالفتهم لخبر صحيح من أخبار الآحاد دليل على أنه منسوخ . وقدردَّ مالك حديث « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا

---

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود وابن ماجه والدارمى ومالك فى الموطأ

(٢) سورة النساء آية ٢٣/٢٤

(٣) اعلام الموقعين ج ١ ص ٢٦

(٤) المقدمات ج ١ ص ١٧

إلا بيع الخيار » – وقد سبق – وقال : ليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به[1] .

ومع هذا فإنه إذا وجد طريقا للجمع بين الخبر وما عليه عمل أهل المدينة لجأ إليه ومن ذلك ما روى أن ابن عباس قال : فيما رواه الجماعة إلا البخارى وابن ماجه جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر . وقد ورد الحديث بلفظ من غير خوف ولا سفر . وقيل لابن عباس : ما أراد بذلك ؟ قال : أراد أن لا يحرج أمته[2] فقد خصه مالك في الحصر بالمطر دون غيره وقال : أرى ذلك كان فى مطر[3] ، بل وخص هذا بالليل دون النهار .

يقول ابن رشد : إن مالكا رد بعض هذا الحديث لأنه عارضه العمل فأخذ بالبعض الذى لم يعارضه العمل وهو الجمع فى الحضر بين المغرب والعشاء . . .[4]

كما أنه يقدم القياس على خبر الواحد إذا كان القياس تؤيده قاعدة قطعية ، وقد ذكرنا قبل عند الكلام على منهج المدارس الفقهية أنه رد حديث إكفاء القدور الذى روى عن ابن أبى أوفى قال : أصابتنا مجاعة ليالى خيبر فلما كان يوم خيبر وقعنا فى الحمر الأهلية فانتحرناها ، فلما غلت بها القدور نادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن اكفئوا القدور لا تاكلوا من لحوم الحمر شيئا . فقال ناس : إنما نهى عنها لأنها لم تخمس وقال آخرون : نها عنها البتة متفق عليه . وقد ثبت النهى من رواية على وأنس أيضا[5]

كما رد مالك غير ذلك وقد ذكرنا ما قاله ابن رشد من أن ذلك من باب

---

(١) الموافقات للشاطبى جـ ٣ ص ١

(٢) نيل الأوطار جـ٣ ص ٢٤٥ وفى المنتقى بشرح نيل الأوطار جـ ٣ ص ٢٤٢ عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم كان فى السفر إذا زاغت الشمس فى منزله جمع بين الظهر والعصر قبل أن يركب فإذا لم تزغ له فى منزل سار حتى إذا حانت العصر نزل فجمع بين الظهر والعصر . وإذا حانت له المغرب فى منزل جمع بينها وبين العشاء وإذا لم تحن فى منزل ركب حتى إذا كانت العشاء نزل فجمع بينهما .

(٣) اعلام الموقعين جـ ٣ ص ٨٤ ، الموطأ بشرح السيوطى جـ ١ ص ١٢٣

(٤) بداية المجتهد جـ ١ ص ١٦٨

(٥) نيل الأوطار جـ ٨ ص ١٨٨

ترجيح القياس الذى تشهد له الأصول على الأثر الذى لا تشهد له الأصول .

الاجماع عنده يتحقق بعمل أهل المدينة :—

ونظرة مالك للاجماع تختلف بعض الشىء عن غيره إذ يرى أنه يتحقق باجماع أهل المدينة وبالتالى فإنه يتحقق باتفاق جميع المجتهدين فى الأمة بعد عصر الرسول ، واعتزاز مالك بعمل أهل المدينة وما يجمعون عليه أمر واضح جدا فى فقهه ، فهو عماده وسنده فى كثير من الأحكام .

وقد حدث أن أفتى الليث بن سعد فقيه مصر المعاصر لمالك – والذى قال فيه الشافعى : الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به – فى بعض المسائل وكانت فتواه فيها تخالف ما عليه عمل أهل المدينة .

فكتب له مالك رسالة يقول فيها : « بلغنى أنك تفتى الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا ، وببلدنا الذى نحن فيه ، وأنت فى إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك . فإنما الناس تبع لأهل المدينة التى إليها كانت الهجرة ، وبها نزل القرآن وأحل الحلال وحرم الحرام ورسول الله بين أظهرهم . . . ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممن ولى الأمر من بعده فما نزل بهم مما علموه أنفذوه ، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه ، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا فى ذلك فى اجتهاداتهم وحداثة عهدهم . . . ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون ذلك السبيل ويتبعون تلك السنن . فاذا كان الأمر بالمدينة ظاهرا معمولا به لم أر لأحد خلافه[1] . . . » .

والواقع أن اعتبار عمل أهل المدينة مصدرا وتقديمه على خبر الآحاد لم يكن من عند مالك ، وإنما تبع فيه شيخه ربيعة الرأى فقد روى عنه أنه قال : ألف عن ألف أحب إلى من واحد عن واحد » .

وقد رد الليث على مالك برسالة جاء فيها : نعم الناس تبع لأهل المدينة **الذين مضوا** لأن القرآن نزل بين ظهرانيهم ، أما بعد أن خرج الكثير من السابقين فى الجهـاد وتفرقوا فى الأمصار فاجتمع إليهم الناس ، وأخذوا عنهم المنقول

---

(١) ترتيب المدارك جـ ١ ص ٤١

والمعقول وقد اختلفوا فى مسائل كثيرة فى المدينة وفى غيرها . فلا يكون ما عليه أهل المدينة من ذلك الحين مصدرا يترك من أجله الخبر أو القياس[1]

المقصود بعمل أهل المدينة :-

وقد يجرنا هذا إلى التعرف على المراد بعمل أهل المدينة الذى يعتبره مالك ويقدمه على الخبر وعلى القياس ، والذى نازعه فيه الليث وغيره من الفقهاء والأصوليين . فاذا كان يريد ما استمر عليه الناس فيها من عصر الصحابة حتى عصره فإنه يبدو الخلاف بينه وبين الليث هينا إذ الليث فى رده يقر هذا ، وإذا كان يريد إجماع فقهاء المدينة السبعة فى الأمور المستحدثة فى عصرهم فلِمَ رفض الاستجابة إلى الخليفة فى أن يلزم الناس فى كل البلاد بكتابة الموطأ وبين أن أصحاب رسول الله اختلفوا فى الفروع وتفرقوا فى الأمصار فحدّثوا-فعند أهل كل مصر علم . ولكل بلد إمام[2] .

وقد اتفق الكاتبون على أن عمل أهل المدينة مقدم عند مالك ما دام طريقه النقل عن النبى صلى الله عليه وسلم قولا كان أو فعلا أو تقريرا ، أو ترك شئ قام سبب وجوده ولم يفعله ، ويدخل فى ذلك أيضا نقلهم الصاع والمدّ الذين كانا فى عهد الرسول

يروى أن أبا يوسف الفقيه الحنفى سأل مالكا عن مقدار الصاع فقال له خمسة أرطال وثلث .

فقال له : ومن أين قلتم ذلك ؟ .

---

(١) اعلام الموقين لابن القيم جـ ٣ ص ٨٢

(٢) الامامة والسياسة لابن قتيبة جـ ٢ ص ١٦٠ : وأنظر الشاطبى فى الموافقات جـ ٣ ص ٦٦ التقرير والتحبير جـ ٣ ص ١٠٠ ، اعلام الموقعين جـ ٢ ص ٤٣٧ ، والشوكانى فى ارشاد الفحول ص ٨٢ ويقول ابن قتيبة وفى سنة ١٤٨ هـ حج أبو جعفر المنصور وكان ممن دخل عليه مالك بن أنس فقال له الأمير : يا أبا عبد الله إنى رأيت فى منامى أنى أجلسك فى هذا البيت فتكون من عمار بيت الله الحرام وأحمل الناس على عملك وأعهد إلى أهل الأمصار يوفدون إليك وفدهم لتحملهم من أمرد بينهم على الصواب .. وإنما العلم علم أهل المدينة وأنت أعلمهم . فقال مالك : يا أمير المؤمنين إن أهل العراق قد قالوا قولا تعدّوا فيه طورهم . وأما أهل مكة فليس بها أحد وإنما العلم علم أهل المدينة كما قال الأمير . وإن لكل قوم سلفا وأئمة فإن رأى أمير المؤمنين إقدارهم على حالهم فليفعل ... »

فقال مالك لبعض أصحابه احضروا ما عندكم من الصاع ، فأتى كل منهم بصاع وقال : هذا الذى ورثته عن أبى عن جدى صاحب رسول الله .

فقال مالك هذا الخبر الشائع عندنا أثبت من الحديث [١] .

ويدخل فى هذا تعيين الأماكن كالروضة والبقيع وموضع المنبر ، ونقلهم للأعمال المستمرة كالآذان على الأماكن المرتفعة وتثنيه الآذان وإفراد الإقامة . وينقل ابن أمير الحاج عن فقهاء المالكية قولهم إن هذا حجة يلزم المصير إليه وتترك من أجله الأخبار والأقيسة [٢] .

هذا بالنسبة لما كان طريقه النقل . أما ما كان طريقه الاجتهاد فقيل إنه لايدخل فيما يترك من أجله القياس ويقدم على خبر الواحد ولا يعتبر مرجحا لاجتهاد على آخر ، وقيل إنه وإن لم يكن حجة فانه مرجح .

ويبدو مما نقل عن الإمام مالك من فروع أنه حجة فقد اعتمد عمل أهل المدينة المبنى على الاجتهاد فى قسم الصدقات إذ يقول : الأمر عندنا فى قسم الصدقات أن ذلك لا يكون إلا على وجه الاجتهاد من الوالى . كما أخذ باجماع أهل المدينة فى الايلاء وكان طريق ذلك عندهم الاجتهاد .

ويروى أن رجلا من أهل العراق سأل مالكا عن الوقف الخيرى ؟ .

فقال مالك : إذا أُبِّد مضى .

فقال العراقى : إن شريحا قال : لا حبس عن فرائض الله ؟ ! .

فضحك مالك وقال : رحم الله شريحا لم يدر ما صنع أصحاب رسول الله هنا [٣] .

وعلى هذا فإن عمل أهل المدينة الذى طريقه النقل والذى طريقه الاجتهاد كلاهما يكون حجة عند مالك ويقدم على الخبر ويتخلف من أجله القياس [٤] .

---

(١) ترتيب المدارك للقاضى عياض ص ٢٨٥

(٢) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ١٠٠

(٣) ترتيب المدارك للقاضى عياض ص ٢٨٥

(٤) راجع تفصيل ذلك فى بحث للدكتور الصديق الضرير منشور بمجلة أم درمان العدد الخامس والعشرين .

ترجيحات مالك بين أقوال السلف :-

ومما تقدم يبين أن مالكا يعمل بما عليه إجماع أهل المدينة ويعتبره إجماعا ملزما ، أما إذا اختلف الصحابة أو التابعون فى المدينة فإنه لا يخرج عن جملة آرائهم وإنما يرجح رأيا على آخر ، لموافقته لتخريج من الكتاب أو السنة ، أو لكثرة القائلين به ، أو لموافقته لقياس قوى ، ويعبر عن ترجيحاته هذه بقوله : هذا أحسن ما سمعت ، أو أحب ما سمعت إلى

ومن ذلك قوله فى الموطأ [1] : سمعت من أهل العلم أن المريض إذا أصابه المرض الذى يشق عليه الصيام معه فان له أن يفطر ، وكذلك المريض الذى اشتد عليه القيام فى الصلاة صلى وهو جالس ، ودين الله يسر ، قال تعالى [2] : « فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » ثم قال : فهذا أحب ما سمعت إلىَّ فى ذلك .

ومن ذلك قوله فى الذهب والورق يكون بين الشركاء إن من بلغت حصته منهم عشرين دينارا عينا أو مائتى درهم فعليه فيها الزكاة ، ومن نقصت حصته عن ذلك فلا زكاة عليه ، وإن بلغت حصصهم جميعا ما تجب فيه الزكاة وكان بعضهم فى ذلك أفضل من بعض ، أخذ من كل منهم بقدر حصته لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الشيخان : « ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة » - وقد سبق - ثم قال : وهذا أحب ما سمعت إلى فى ذلك [3] .

ومن ذلك قوله : بلغنى عن أهل الفضل الذين مضوا أنهم رأوا بعض أهل العلم إذا اعتكفوا العشر الأواخر من رمضان لا يرجعون إلى أهليهم حتى يشهدوا الفطر مع الناس . . وهذا أحب ما سمعت إلى فى ذلك [4] .

ومنه أيضا قوله : أحسن ما سمعت إلى فيمن كانت له غنم على راعيين مفترقين أو على رعاة متفرقين فى بلدان شتى أن ذلك يجمع على صاحبه فيؤدى صدقته ،

---

(١) جـ ١ ص ٢٢١

(٢) سورة البقرة آية ١٨٤

(٣) المرجع السابق ص ١٩٠

(٤) المرجع السابق ص ٢٣٢

مثل ذلك الرجل يكون له الذهب أو الورق متفرقة فى أيدى الناس أن يجمعها فيخرج ما وجب فى ذلك من زكاتها[1] .

ويعلق الباجى على قول الامام مالك : وهذا أحب ما سمعت إلىَّ . فيقول : إن هذا يشعر بأنه سمع غيره وما أحبَّه[2] .

اعتزازه بقول الصحابى والحاقه له بالسنة :-

ومع هذا فان مالكا كان يتبع ما أثر عن الصحابة والتابعين ولو كان رأيا لواحد وهذا كثير فى فقه مالك فهو دائما يقدم الآثار على القياس ، لكنه كثيرا ما كان يبين المراد من قولهم أو يذكر لها تعليلا لم يذكره الصحابى أو التابعى ، أو يستدل لقوله بنص يؤيده ويقويه .

وكان مالك يلحق قول الصحابى بالسنة ويعتز به لذلك ويردد ما قاله عمر بن عبد العزيز : سن رسول الله وولاة الأمر بعده سننا الأخذ بها تصديق لكتاب الله واستكمال لطاعته . . . فمن اقتدى بما سنوا فقد اهتدى ، ومن اسْتَنْصر بها منصور ، ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولى[3] .

ووجهة مالك أن الصحابى قد يكون سمع ذلك من النبى أو من صحابى آخر ، أو يكون فهمه من آية قرآنية فهما خفى علينا ، أو يكون ذلك قد اتفق عليه مَلَؤُهم ولم ينقل إلينا إلا قول المفتى وحده .

بل قد ورد ما يدل على أن مالكا ترك خبر الآحاد أخذا بقول الصحابى . فقد رد حديث سعد بن أبى وقاص الخاص بالتمتع بالعمرة إلى الحج أخذا بقول عمر إذ قد نهى عن ذلك فيما رواه الضحاك . وقال مالك : قول الضحاك أحب إلى من قول سعد ، وعمر أعلم برسول الله[4] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ وقد أشار الى هذه الصور الدكتور خليفة بابكر فى رسالة « الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز الفقهية ص ١٨٩/١٩٢

(٢) المنتقى ص ١٩٥

(٣) الموافقات للشاطبى ج ٤ ص ٤٢

(٤) أنظر فى هذا فقه مالك لأبى زهرة الطبعة الثانية ص ٣٠٨ فما بعدها

منهجه فى الرأى وتوسعه فى القياس :-

أما منهج مالك فى الرأى إذا لم يكن فى المسألة نص ولا إجماع ولا أثر عن الصحابة أو التابعين يأخذ به ؛ فإنه يجتهد رأيه ، وطرق الرأى عنده كثيرة متعددة ؛ فيكون عن طريق القياس .

والفروع الفقهية المأثورة عنه واضحة فى الدلالة على قياسه ، بل وعلى توسعه فى القياس حتى أنه كان يقيس بعض المسائل التى تقع على ما أجمع عليه أهل المدينة وما أثر من فتاوى الصحابة ، بل كان يقيس على الفروع الثابتة بالقياس والاستنباط ما يكون مماثلا لها فى مجموع أوصافها فيعتبر الفرع المقيس أصلا يقاس عليه [1] فى مسألته .

يقول ابن رشد : إذا نزلت النازلة ولم توجد لا فى الكتاب ولا فى السنة ولا فيما أجمعت عليه الأمة نصا ولا وجد فى شىء من ذلك كله علة تجمع بينه وبين النازلة ووجد ذلك فيما استنبط منها ، أو فيما استنبط مما استنبط منها وجب القياس على ذلك . . . وهذا ما اتفق عليه مالك وأصحابه ولم يختلفوا فيه على ما يوجد فى كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض ، وهو صحيح فى المعنى ، وإن خالف فيه المخالفون ، وأطال فى بيان ذلك [2] .

وفيما اتجه إليه الامام مالك توسيع لباب القياس لدرجة القياس على الحكم المجمع عليه وعلى الحكم الثابت بالقياس على ما ذكرنا ، بل وأدخل القياس فى الكفارات والحدود فاستطاع بهذا إسعاف الناس بالفتوى .

فقد قاس فيما عقل معناه فى الكفارات والحدود ، مع أن الحنفية وهم أئمة فقه الرأى لا يقيسون فى الكفارات والحدود مطلقا عقل معناها أو لم يعقل ، ولا يجعلون الفرع المقيس فى كل المسائل أصلا .

ويدل على قياس مالك فى الكفارات قوله فيمن أخر قضاء رمضان حتى دخل رمضان آخر إنه يجب عليه القضاء والكفارة قياسا على من أفطر متعمدا

(١) مع أن عامة الاصوليين يشترطون فى القياس أن لا يكون حكم الأصل ثابتا بالقياس وانما فقط بنص أو اجماع

(٢) المقدمات جـ ١ ص ٢٣

لأن كليهما مستهين بحرمة الصوم .

كما قال مالك بوجوب حد الشرب إذا ثبت بالاقرار أو بشهادة عدلين أو بالرائحة فقد قاس ثبوت الحد بالشهادة على الر ئحة قياسا على الشهادة على الصوت والخط .

بل روى عن مالك أيضا أنه جوز القياس على الرخص المستنناة لأنها رخص ينقدح فيها سبب عام فوجب تعدية ذلك إلى الغير[1] .

أخذه بالاستحسان وتوسعه فيه :-

كما يكون الرأى عند مالك عن طريق الاستحسان ، وقد توسع فيه حتى روينا عنه أنه قال : الاستحسان تسعة أعشار العلم ، وإذا كان الاستحسان عند مالك لا يختلف فى جملته عنه عند أبى حنيفة إلا أنه عند مالك ينتهى إلى إيثار المصلحة الجزئية على القياس المطرد[2] .

ومن صور الاستحسان فى فقه مالك ما قاله الشاطبى : ولقد بالغ مالك فى الاستحسان وأمعن فيه فجوَّز أن يستأجر الأجير بطعامه وإن كان لا ينضبط مقدار أكله ليسار أمره وخفة خطبه وعدم المشاحة فيه عادة[3]

وفى المدونة : يرى مالك أن من استأجر فحلا للانزاء ، أو حمارا أو تيسا شهورا معروفة بكذا أو أعواما معروفة بكذا أن ذلك جائز ، وإن استأجره حتى العلوق فذلك فاسد لا يجوز ، والقياس يقضى بعدم الجواز فى الحالين لأنه من الغرر ، لكن أجازه مالك فى المدة المعلومة استحسانا تبعا لأهل المدينة[4] .

ومن صوره قوله فيمن توضأ من الماء اليسير الذى حلت فيه نجاسة يسيرة لم تغير أحد أوصافه ، إنه يعيد الصلاة ما دام فى الوقت ، أما إذا مضى الوقت فلا تلزمه الإعادة استحسانا لا قياسا إذ القياس يقضى بالإعادة مطلقا إذ الأصل

---

(١) بداية المجتهد ج ١ ص ٢٩٥ ، ج ٢ ص ٤٤٥

(٢) الاعتصام للشاطبى ج ٢ ص ١٢٤

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ١٤٤

(٤) ج ١٠ ص ٤٢٧

أنه ينبغى أن يتيمم ويترك هذا الماء ما دام لا يوجد غيره وخشى الفوت [1] .

وما نحسب أن مالكا استعمل الاستحسان بالمعنى الأصولى الدقيق لأن عصره والبيئة التى كان فيها لا يسمحان بذلك ، وإنما استعمله بالمعنى الملائم لعصره وبيئته ، وهذا لا يمنع من أن فقهاء المالكية جاءوا من بعده فنظروا فيه واستعملوه بالمعنى الأصولى الدقيق .

اعتباره للذرائع :-

وكذلك فان الرأى يكون عند مالك باعتبار الذرائع مبالغة منه فى الاحتياط وتعلقا بالمقاصد الأساسية التى شرعت من أجلها الأحكام ، وقد انضبطت عند مالك قاعدة الأخذ بالذرائع إذ قد أخذها عن شيوخه فى المدينة ، وقد اعتمد عليها كثيرا فى فقهه ، وخاصة فى باب البيع سواء بالنسبة لسدها أو لفتحها [2] .

ومن صور ذلك ما قاله مالك من إرث من طلقها زوجها فى مرض الموت لأن المريض متَّهم فى هذا بمحاولة فراره من إرثها فيه ولذا فان هذا الطلاق يسمى بطلاق الفار [3] .

ومن ذلك قوله فى الرجل تقف عليه دابته فى أرض العدو أنه يعرقبها أو يقتلها ولا يتركها للعدو ينتفعون بها [4] .

ومن ذلك ما قاله : فى بيع العِينَة وهو أن يبيع شخص لآخر سلعة بثمن معين مؤجل ثم يشتريها منه هذا البائع بثمن حال أقل مما باعها له . فقد نص مالك على منعه للتهمة وسداً لباب الذريعة فقد يكون المقصود الوصول إلى شيء

---

(١) الاعتصام جـ ٢ ص ١٤٥ يقول الشاطبى : إن من جملة أنواع الاستحسان مراعاة خلاف العلماء وهو أصل فى مذهب مالك ينبنى عليه مسائل كثيرة منها : أن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة ولم تغير أحد أوصافه أنه لا يتوضأ به بل يتيمم ويتركه فإن توضأ به وصلى أعاد ما دام فى الوقت ولم يُعد بعد الوقت . وإنما قال : يعيد فى الوقت مرعاة لقول من يقول : إنه طاهر مطهر ويروى جواز الوضوء به ابتداء وكان قياس هذا القول أن يعيد أبدا إذا لم يتوضأ إلا بماء يصح له تركه والانتقال عنه إلى التيمم

(٢) الفروق للقرافى جـ ٢ ص ٣٣ ، والموافقات للشاطبى جـ ٢ ص ٢٤٤

(٣) أنظر نا أحكام الاسرة فى الاسلام الجزء الثانى ، والمدونة جـ ٦ ص ٣٧

(٤) المرجع السابق جـ ٣ ص ٤٠

ممنوع لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق هذا التعاقد وهو الربا [١] .

ومنه قول مالك فى الرجل يكون له على الرجل مائة دينار فاذا حلت قال له الذى عليه الدين : بعنى سلعة يكون ثمنها مائة دينار نقدا بمائة وخمسين إلى أجل . قال مالك : هذا بيع لا يصلح . لأنه ذريعة إلى الربا عن طريق انظرنى أزدك [٢] .

ومنه قول مالك : لو أن رجلا باع ثوبين بثمن إلى أجل . ثم بعد أن غاب المشترى فترة أقاله من أحد الثوبين على أن يدفع له ثمن الآخر نقدا أو يعجله قبل وقته المضروب . فإنه لا يجوز لما فيه من التهمة لأنه ذريعة للربا عن طريق ضع وتعجل [٣] .

وبالجملة فان الامام مالكا يرى فتح الذرائع إذا كانت تفضى إلى مقصد هو قربة وخير وتأخذ الوسيلة حكم المقصود ، كما يرى سدها إذا كانت تفضى إلى مفسدة لأن المفاسد ممنوعة .

فلو أراد شخص له سلطان وبطش أن يدفعك فى معصية كشهادة زور تودى بحياة إنسان مثلا وكان فى إمكانك أن تقدم له شيئا على سبيل الرشوة فى أى صورة ليمنع عنك الوقوع فى هذه المعصية التى ضررها أشد من ضرر ارتكاب جريمة الرشوة لجاز ذلك الفعل كما يرى الإمام مالك [٤] .

موقفه من الاستصحاب :-

وكذلك فقد يكون الرأى عند مالك عن طريق استصحاب الأصل فى المسألة ، لأن الثابت بيقين يبقى ولا يزول بالشك ، ولذا فان الإمام مالكا قال فيمن تزوج فتاة على أنها بكر ثم ادعى عند دخوله بها أنها غير بكر : لا تقبل دعواه إلا بدليل آخر استصحابا فى البكارة بالأصل إذ هى ثابتة من حين نشأتها

---

(١) راجع لنا فى ذلك المدخل للفقه الاسلامى ص ٥٥٩ ، وتهذيب الفروق جـ ٣ ص ٧٥ ، ومقدمات ابن رشد جـ ٢ ص ١٩٨

(٢) الموطأ جـ ٢ ص ٨٠

(٣) المدونة جـ ٩ ص ١٢٢ وأنظر رسالة عقود الغرر للدكتور الصديق الضرير وقد كنت مشرفا عليه فيها الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧

(٤) أنظر لنا المدخل للفقه الاسلامى ص ٢٧١/٢٦٧ الطبعة الطبعة الأولى

فيستصحب ذلك إلى حين دخول الزوج بها ، ومن اشترى كلبا على أنه كلب صيد ثم ادعى أنه غير مُعَلَّم قبلت دعواه استصحابا للأصل حتى يثبت عدم صدقه لأن الأصل عدم معرفة الكلب للصيد دون تدريب [1] .

اعتباره للعرف :-

وبالنسبة للعرف وأخذه به عند انعدام النص القطعى فان مالكا يخصص به العام ويقيد به المطلق ويترك من أجله القياس . وكل ما هو محمول على العادات إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام فى الفقه المالكى ، وكذلك بالنسبة للدعاوى فإنه إذا كان القول قول من ادعى شيئا لأنه العادة ثم تغيرت العادة ولم يبق القول قول مدعيه تغير الحكم تبعا لذلك .

روى عن مالك فيما إذا تنازع الزوجان فى قبض الصداق بعد الدخول أن القول قول الزوج مع أن الأصل عدم القبض . قال القاضى اسماعيل : هذه كانت عادتهم بالمدينة . واليوم عادتهم على خلاف ذلك فالقول قول المرأة مع يمينها لاختلاف العادة [2] .

اعتباره للمصلحة المرسلة :

بقى أن نقول إن أكثر ما كان يبنى رأيه عليه هو المصلحة المرسلة فقد أخذ بها فى المعاملات خاصة واعتبرها دليلا مستقلا حتى روى عنه أنه إذا عارضها نصوص ظنية فإنه قد يرجح جانبها ويخصص النص أو يضعف سنده ، ومع هذا فقد اشترط للعمل بها أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع ولا تنافى أصلا من أصوله وأن تكون معقولة فى ذاتها وأن يكون فى الأخذ بها حفظ أمر ضرورى أو رفع حرج لازم فى الدين .

ومن أخذ مالك بالمصلحة قوله : الأمر المجتمع عليه عندنا أن شهادة الطبيبين تجوز فيما بينهما من الجراح ولا تجوز على غيرهما قبل أن يتفرقا أو يعلما فإن تفرقا

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٣ ، وراجع للقرافى تنقيح الفصول ص ١٩٩

(٢) الاحكام فى تمييز الفتاوى من الاحكام للقرافى ص ٦٧ وأنظر فى الموضوع الموافقات للشاطبى جـ ٧ ص ١٩٧ فما بعدها ، ورسالة العرف للشيخ أبو سنة

فلا شهادة لهما إلا أن يكونا قد أشهدا العدول على شهادتهما قبل التفرق [1] ، وقد روى عنه أنه جوز ضرب المتهم ليقر [2] .

ومنه ما روى أن مالكا سئل عن قسم الصدقات أين تقسم ؟ فقال : فى أهل البلد التى تؤخذ فيها فإن فضل عنهم فضل نقلت إلى أقرب البلدان إليهم ، ولو أن أهل بلد كانوا أغنياء وبلغ الإمام عن بلد آخر مجاعة نزلت بهم . . . فنقل إليهم بعض تلك الصدقة رأيت ذلك صوابا لأن المسلمين أسوة فيما بينهم [3] ومن ذلك قوله بمنع الاحتكار فى كل ما يحتاج إليه مراعاة للمصلحة [4] .

يقول الشاطبى : إن مالكا فى قسم العادات الذى هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول قد استرسل فيه استرسال المدل العريق فى فهم المعانى المصلحية .

ويقول قبل ذلك بسطور . وقد التزم مالك فى العبادات عدم الإلتفات إلى المعانى وإن ظهرت لبادى الرأى ، وقوفا مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هى عليه [5] .

فلم يلتفت فى إزالة الأخباث ورفع الأحداث إلى مطلق النظافة التى اعتبرها غيره حتى اشترط فى رفع الأحداث النية ولم يقم غير الماء مقامه عنده . وإن حصلت النظافة — حتى يكون الماء المطلق،وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والاجزاء ، ومنع من إخراج القيم فى الزكاة ، واختصر فى الكفارات على مراعاة العدد وما أشبه ذلك .

ودورانه فى ذلك كله على الوقوف مع ما حده الشارع دون ما يقتضيه معنى يناسب — ان تصور — لقلة ذلك فى التعبدات وندره بخلاف قسم العادات الذى اتَّجه فيه إلى فهم المعانى المصلحية . مع مراعاة مقصود الشارع أنه لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله حتى لقد استبشع العلماء كثيرا من

---

(١) الموطأ ج ٢ ص ١١١

(٢) وقد سبق بيان ذلك عند الكلام عن المصلحة

(٣) المدونة ج ٢ ص ٢٨٦

(٤) على ما حققناه فى بحث لنا منشور بمجلة القانون والاقتصاد السنة السادسة والثلاثون العدد الثالث سنة ١٩٦٧

(٥) الاعتصام ج ٢ ص ١٣٢/١٣٣

وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الرّبقة وفتح باب التشريع . وهيهات ما أبعده من ذلك فهو الذى رضى لنفسه فى فقهه بالاتباع بحيث يخيل لبعضٍ أنه مقلد لمن قبله . بل هو صاحب البصيرة فى دين الله .

وبعد فهذا منهج مالك الاجتهادى ومنه يبين أنه بقدر ما كان يتمسك بعمل أهل المدينة ويأخذ بالسنة المتواترة والمستفيضة والآثار مما روى عن الصحابة والتابعين . فإنه أفسح المجال للرأى إلى حد قد يفوق فقهاء مدرسة الرأى فى بعض الطرق ، ولذا فان من المؤرخين كما قلنا من عده من فقهاء الرأى .

ورحم الله مالكا فقد كان ينهى عن التعصب له ويقول إذا استنبط حكما : انظروا فيه فإنه دين ، وما من أحد إلا ومأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا صاحب هذه الروضة ، وروى عن معن بن عيسى أنه سمع الإمام مالكا يقول : إنما أنا بشر أخطىء وأصيب فانظروا فى رأيى كل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه [1] .

---

(١) المدخل للفقه الاسلامى للمؤلف ص ١٠٣

الفصل الثانى

منهج متأخرى مدرسة الحديث

تمهيد :

سنتكلم فى هذا الفصل على كل من الشافعى وأحمد بن جنبل وداود الظاهرى . ومن الواضح أن الذى يجمع بين هؤلاء الأئمة أنهم يمثلون مدرسة الحديث المتأخرة ، وأنهم يتوسعون فى الأخذ بخبر الآحاد والمأثور عن السلف الصالح ، ويضيقون فى الاتجاه ناحية القياس والرأى ، وإذا كان للمذهب الظاهرى الصدارة فى هذا من حيث أنه ينكر القياس مطلقا ويقف عند ظواهر النصوص ، فاننا سنراعى عند العرض الترتيب الزمنى ولذا فاننا سنتكلم فى المبحث الأول على الشافعى ومنهجه الاجتهادى وفى المبحث الثانى نتكلم على ابن حنبل ومنهجه الاجتهادى وفى المبحث الثالث نتكلم على داود الظاهرى ومنهجه الاجتهادى .

المبحث الأول

الشافعى ومنهجه الاجتهادى

محمد بن ادريس الشافعى عربى قرشى يلتقى مع الرسول عليه السلام فى جده عبد مناف ، ولد الشافعى بغزة سنة ١٥٠ هـ وهى السنة التى مات فيها الامام أبو حنيفة ، ونشأ يتيما فقيرا إذ مات أبوه وهو فى المهد . فرحلت به أمه بعد سنتين من مولده إلى مكة موطن آبائه ، وحفظ القرآن بها وجوَّده قبل تمام التاسعة ، ثم قصد إلى مضارب قبيلة هذيل بالبادية لتعلم الفصحى ، كما تعلم الشعر والأدب والفروسية وبرع فى الرماية حتى صار كما قال لبعض تلاميذه فيما بعد : صرت فى الرمى بحيث أصيب عشرة من عشرة .

دراسته الفقه والحديث

وقد اتجه بعد ذلك إلى دراسة الحديث والفقه فجلس فى حلقة كل من سفيان بن عيينة ، ومسلم بن خالد الزنجى حتى بلغ فى ذلك منزلة جعلت شيخه سفيان محدث مكة يسأله فى معانى الحديث ، كما أذن له شيخه مسلم

أن يجلس وهو شاب، فى مقتبل العمر فى الحرم المكى للفتوى .

تطلع الشاب إلى المدينة ليلقى مالكا ويدرس عليه الفقه والحديث ، ورأى أن يتزود لذلك أولا بحفظ موطأ مالك فاستعاره من رجل بمكة كان قد اقتنى نسخة منه ، وبعد أن انتهى من تحصيله رحل إلى المدينة واستأذن مالكا فى تلقى العلم عليه ، ولما عرفه مالك قال له : إنه سيكون لك شأن ، إن الله قد ألقى فى قلبك نورا فلا تطفئه بالمعصية[1] .

ولزم الشافعى مالكا وعاش فى كنفه وصحبه نحو تسع سنين حتى عد من أصحابه . ولما مات مالك انتقل الشافعى إلى اليمن مع واليها واشتغل فى ولاية نجران ليتعيش من كسبه ، ومع هذا فلم يهجر العلم وإنما تلقى عن شيوخها ما تلقوه عن الليث بن سعد فقيه مصر ، وعن الأوزاعى فقيه الشام .

حبه لعلى واتهامه بالتشيع له :

وفى سنة ١٨٤ وشى به إلى الخليفة الرشيد فجيء به إلى الرِّقة[1] متهما بالتآمر على الخليفة وتشيعه للعلويين وهذا الاتهام بالنسبة لفقيه يتصل الناس به ويأخذون عنه ويقتدون به أمر له خطره .

والحق أنها دعوة باطلة افتعلها الوالى لما رأى الشافعى يقف فى وجهه ليمنع الظلم عن الناس ، وحقا إن الشافعى كانت ميوله نحو على واضحة واتجاهاته نحو أهل البيت بينة ، إلا أن ذلك لم يصل إلى درجة التشيع لهم ومحاولة نقل السلطان إليهم ، وإنما كان يرى فى على خصالا تحببه فيه إذ كان يقول :

إن فيه أربع خصال لا تكون خصلة واحدة للإنسان إلا يحق له ألا يبالى بأحد . إنه كان زاهدا والزاهد لا يبالى بالدنيا وأهلها ، وكان عالما والعالم لا يبالى بأحد ، وكان شجاعا والشجاع لا يبالى بأحد ، وكان شريفا والشريف لا يبالى بأحد . خص كرم الله وجهه بعلم القرآن والفقه لأن النبى صلى الله عليه وسلم

---

(١) أنظر فى ذلك وغيره من تاريخ الشافعى : مناقب الشافعى للرازى ، الانتقاء فى فضائل الأئمة لابن عبد البر تاريخ بغداد جـ ٨ ، وفيات الأعيان لابن خلكان

(٢) مدينة بالعراق : وهى التى كان محمد بن الحسن قاضيا لها .

دعا له وأمره أن يقضي بين الناس ، وكانت قضاياه ترفع إلى النبى فيمضيها .

دراسته لفقه العراقيين :

استطاع الشافعى بقوة حجته وبشهادة محمد بن الحسن الفقيه الحنفى الذى كان فى مجلس الخليفة وقريبا من نفسه أن يخرج من هذه المحنة ، وصحبه محمد فى بيته فدرس فقه العراقيين فى كتب محمد بن الحسن ، ونقل كتبه وناظر فقهاء العراق ، بل استجاب لشيخه محمد بن الحسن فناظره أيضا فى استحياء وأدب ، وكثيرا ما كان ينتصر لمدرسة المدينة ويثبت حجية خبر الواحد حتى سمى ناصر الحديث .

وبذلك يكون قد اجتمع للشافعى علم أهل الرأى وعلم أهل الحديث ، ومزج بين الاتجاهين، وخرج من ذلك المزيج بمذهب خاص له ، كما استطاع أن يقعّد القواعد ويؤصل الأصول ويكتب علم أصول الفقه بعد أن رحل إلى مكة وعكف على تكوين فقهه الخاص واستنباطاته بها .

تدريسه ببغداد ثم بمصر :

وفى سنة ١٩٥ هـ رحل إلى بغداد فكانت له بها مدرسة إذ التف حوله العلماء ومنهم أحمد بن حنبل ، واسحق بن راهويه الذى قال : ما كنا نعرف قبل الشافعى الناسخ والمنسوخ [١] ، قدم الشافعى أروع الأدلة على حجية خبر الآحاد فدانت له العقول وأصبحت الأحاديث المقبولة تعد بالآلاف فاتسع الاعتماد على السنة ، كما أملى فى هذه الفترة كتابه المبسوط المعروف بالأم ، وكتابه فى الأصول المعروف بالرسالة .

وفي سنة ١٩٩ شد الرحال إلى مصر ، وأخذ يلقى دروس الفقه والحديث بمسجد عمرو بن العاص بالفسطاط ، يستفتح الدرس وجه النهار بالقرآن ، ويثنى بالحديث ، ثم يفتح باب المناقشة والنظر في الأحكام الفقهية ، كما عنى بتدريس اللغة العربية التى كان ضليعا فيها ، بل مصدرا لها ، ويرى ضرورة تعلمها لكل مسلم ما بلغه جهده حتى يشهد باللسان العربي أن لا اله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ،

---

(١) وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٣٠٥

ويتلو به كتاب الله ، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك .. ، ويكون تبعا فيما افترض عليه وندب إليه لا متبوعا . كما يقول الشافعي نفسه في الرسالة [1].

وبسلامة لسان الشافعي من ناحية اللغة وتمكنه منها استطاع أن يرفع أسلوب التعبير الفقهي ، كما استطاع بهذا أن يرفع اللغة العربية إلى مستوى الدين ويربطهما به فكان لذلك أثره في انتشار اللغة العربية وشيوعها [2] .

أسلوبه العلمي واعتماده على النص :

وكان أسلوب الشافعي متميزا في الحوار والجدل لما فيه من دقة البحث وحسن التصرف في الاستدلال وقد كثرت مناظراته مما يجعلك تحسبه حوارا فلسفيا على رغم اعتماده على النقل أولا [3] .

بقي الشافعي بمصر وتأثر فقهه بما شاهده من عادات فغير الكثير من آرائه لذلك ، وبسبب نضجه الفقهي وكثرة اطلاعه . مات ودفن بها سنة ٢٠٤ هـ.

كان رضي الله عنه قوي الحجة سهل العبارة عميق الفكرة بعيد الغوص نافذ البصيرة حاضر البديهة واضح التعبير مخلصا في طلب الحق يعتمد في فقهه على النصوص حريصا كل الحرص على طلب الحديث والنظر فيه للتثبت منه .

يروى الربيع بن سليمان أنه سمع الشافعي وقد سأله رجل عن مسألة فقال يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : كذا . فقال الرجل : يا أبا عبد الله أتقول بهذا ؟ فغضب الشافعي وقال : أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا رويت عن رسول الله ولم أقل به ؟!

ويروى أن أحد الملاحدة سأله الدليل على وجود الله . فقال : ورقة التوت طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد . لكن تأكلها دودة القز فتخرج الحرير ويأكلها النحل فيخرج العسل ، وتأكلها الشاة فتربي اللحم وتخرج اللبن ، وتأكلها

(١) الرسالة للشافعي صفحة ١٥ الطبعة الأولى الطبعة العلمية سنة ١٣١٣ هـ

(٢) أنظر لنا في ذلك بحثا منشورا بمجلة اللسان العربي التي تصدر بالمغرب العدد السادس يناير سنة ١٩٦٩ ص ٢٦٠/٢٦٢ عدد خاص .

(٣) مناهج البحث عند مفكري الاسلام للنشار ص ٦١

الظباء فتغذيها ، وينعقد فى فوالجها المسك . فمن الذي جعل هذه الأشياء متنوعة الإفرازات والغذاء واحد ؟! إنه الله سبحانه .

ويروى أنه دخل على محمد بن الحسن الشيباني الفقيه الحنفى وهو يطعن على أهل المدينة فى قضائهم بشاهد واحد ويمين المدعى[1] ويقول هذا زيادة على كتاب الله بخبر الواحد .

فقال الشافعى : أثبت عندك أنه لاتجوز الزيادة على الكتاب بخبر الآحاد .

فقال محمد : نعم .

قال الشافعى : فلم قلتم إن الوصية للوارث لاتجوز[2] لحديث أنس وابن عباس « ألا لا وصية لوارث »؟! –وقدسبق– وقد قال الله تعالى[3] : « كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموتُ إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » وقال تعالى[4] : « والذين يُتَوفَّوْنَ منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج فان خرجن فلا جناح عليكم » .

ثم بين فقه المسألة فقال بعد ذلك : وأنزل الله ميراث الوالدين ومن ورث بعدهما ومعهما من الأقربين ، والميراث بين الزوجين . فكانت الآيتان محتملتين لأن تثبت الوصية للوالدين والأقربين والوصية للزوجة والميراث مع الوصايا فيأخذون بالميراث والوصايا ، ومحتملة بأن تكون المواريث ناسخة للوصايا . وقال الشافعى : فلما احتملت الآيتان ما وصفنا كان على أهل العلم طلب الدلالة من كتاب الله ، فلما لم يجدوا له نصا ، طلبوه فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعن الله قبلوه مما افترض من طاعته .

وقال : وجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنهم من أهل العلم بالمغازى من قريش وغيرهم لا يختلفون فى أن النبي قال عام الفتح لا وصية لوارث ، ولا يقتل مؤمن بكافر ، ويؤثرونه عمن حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازى فكان هذا نقل عامة عن عامة ، وكان أقوى فى بعض الأمور من نقل واحد عن واحد ، وكذلك

(١) وقد سبق بيان الخلاف فى ذلك

(٢) وقد بينا ذلك تفصيلا فى كتابنا أحكام الأسرة فى الاسلام الجزء الخامس « الوصية »

(٣) سورة البقرة آية ١٨٠

(٤) سورة البقرة آية ٢٤٠

وجدنا أهل العلم عليه مجتمعين ...

ثم قال : فاستدللنا بما وصفت من نقل عامة أهل المغازى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن لا وصية لوارث على أن المواريث ناسخة للوصية للوالدين والزوجة مع الخبر المنقطع الذى رواه بعض الشاميين والذى قبلناه كما وصفنا من نقل أهل العلم بالمغازى واجماع العامة عليه .. وأطال الشافعى فى ذلك[1]

فهذا أسلوب الشافعى فى الحوار والجدل تلمس فيه حسن التصرف ولطف الفهم ، وقوة الحجة ، وشدة تعلقه بالحديث وتمسكه به ، كما أن حواره مع شيخه محمد بن الحسن يدل على أن قواعد الجمع بين المختلفات قبل الشافعى لم تكن مضبوطة مما أدى إلى تطرق الخلل فى مجتهداتهم[2] . وحقا إن الشافعى كما يقول عنه تلميذه الامام أحمد بن حنبل كان فيلسوفا فى أربعة أشياء : فى اللغة ، واختلاف الناس ، والمعانى ، والفقه .

وضعه لعلم الأصول وأثر ذلك فى فقهه :

كان الشافعى أول من وضع علم أصول الفقه ووضع أسسه فى رسالته المشهوره على ما ذكرنا عند الكلام على تدوين علم الاصول . فقد كتب عبد الرحمن بن مهدى إليه أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن ويجمع مقبول الأخبار فيه وحجة الاجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة فوضع له الرسالة . فكان كما يقول الأسنوى أول من صنف فى أصول الفقه باجماع وأول من قرر ناسخ الحديث من منسوخه[3] .

ولذا فان فقهه كان فقها منظما ، وكان مذهبه أول مذهب فقهى أقيم على أسس وقواعد منظمة ، وأصول منبسطة وطرق متميزة يقول الرازى : كان الفقهاء قبل الشافعى يتكلمون فى مسائل الاصول دون قانون كلي يرجع إليه ، فاستنبط الشافعى علم الاصول[4] .

---

(١) شذرات المذهب ج ٢ ص ١٠

(٢) مناقب الشافعى للرازى ص ٥٧

(٣) الرسالة للشافعى ص ٣٩/٤٠

(٤) المرجع السابق

منهجه الفقهى :

عمل الشافعى دون كلل أو تعب على تنظيم الفقه وإيجاد تماسك بين الأحكام المتفردة وضبطها تحت قواعد تحكمها ، وهو فى الواقع كان وسطا بين اتجاهين : بين المنصرفين عن الرأى ، والمتغالين فيه ، وإن كانت فكرته الأساسية فى الواقع أقرب إلى طريق المحدثين فكان دعامة من دعائم مدرسة المتأخرين الذين لا يقدمون فى الاستدلال على الحديث شيئا ، كما أنه كان يميل إلى إعمال اللفظ على حقيقته فيأخذ بما يمليه ظاهر النص ما لم تصرفه عن ظاهره قرينة قوية ، كما أن تعاليم هذا المذهب وجهت العلماء بعد الشافعى إلى الالتفات إلى جمع الحديث وتمحيصه والبحث عن رواته .

وقد فتح الشافعى بمنهجه الفقهى أعين الناس للاجتهاد ويقول لهم : ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله دليل عليها ، وكل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم وجب اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلبت الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد[1] . وبهذا التوجيه إلى الاجتهاد منع الناس من تعطيل العقل بالتقليد .

منهجه فى مسائل العقائد :

ومع هذا فانك تجد الشافعى فيما يتصل بالعقيدة والأمور الغيبية يؤثر الاتباع على الابتداع برغم معرفته بعلم الكلام وسعة أفقه فيه ، ولذا فانه نهى عن الاشتغال به ويقول : رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضا ورأيت أهل الحديث يخطىء بعضهم بعضا والتخطئة أهون من الكفر ، بل وصلت درجة بغضه للخوض فى علم الكلام والأمور الغيبية أن قال فيما روى الربيع عنه : لو أن رجلا أوصى بكتبه من العلم وكان ضمن كتبه بعض كتب الكلام فانها لا تدخل فى تلك الوصية ! !

وروى الرازى فى مناقبه عن المزني أنه قال : كنا على باب الشافعى رحمه الله نتناظر فى الكلام فخرج الشافعى إلينا فسمع بعض ما كنا فيه فرجع عنا ، ثم خرج إلينا وقال : ما منعنى عن الخروج إليكم إلا أننى سمعتكم تتناظرون فى الكلام .

---

(١) الرسالة للشافعى صفحة ١٢٧

أتظنون أني لا أحسنه ؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت مبلغا عظيما ، إلا أن الكلام لا غاية له[1] .

ومع هذا فقد كانت للشافعى آراء في العقيدة بعيدة عن الشذوذ والشطط وتتفق مع رأى الجماعة فى الجملة فيقول : إن كلام الله غير مخلوق ، ويؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره ، ويقول : الناس لم يخلقوا أعمالهم بل هى من خلق الله ، ويعتقد برؤية الله يوم القيامة ، ويرى أن الايمان يزيد وينقص لأنه تصديق وعمل[2] .

وبالنسبة للامامة فانه كان يرى ضرورتها ، وأنها في قريش لما روى أن الرسول قال لقريش : أنتم أولى الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق[3] ، وكان يرى فى الفتنة التى أدت إلى القتال بين على ومعاوية أن معاوية وأصحابه هم الفئة الباغية ، وكان يرتب الراشدين من السابقين على أزمانهم فأفضلهم عنده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ، واتخذ فى كتاب السير سنة على فى معاملة البغاة حجة[4] .

اشتغاله بالفقه والحديث :

عنى الشافعى بدراسة الفقه والحديث وفرغ نفسه لذلك ، وكان كما قلنا قد درس فقه المدنيين على مالك ، كما درس فقه العراقيين على محمد بن الحسن ، وتصرف فى ذلك بالمزج فجمع بين الطريقتين .

كما تلقى الشافعى فقه أكثر المذاهب فى عصره إذ تلقى فقه الأوزاعى فقيه الشام ، وفقه الليث فقيه مصر فاجتمع له بهذا فقه كل هذه الجهات ، وتلاقت فى فقهه كل هذه النزعات فاستفاد بذلك فى تكوين فقهه ومنهجه . وخاصة أن الفقه فى ذلك العصر كان مدونا فمن الميسور أخذه والرجوع إليه ، كما أن

---

(١) مناقب الشافعى للرازى

(٢) المرجع السابق

(٣) انظر البخارى فى الأحكام والمناقب ومسلم فى الامارة ، ومسند احمد ففيها أيضا « إن هذا الأمر فى قريش لا يعاديهم أحد » ، « لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى منهم اثنان » .

(٤) الشافعى لأبى زهرة ص ١٣٨/١٣٩

الفقه فى هذا العصر كان له أهمية عظمى وعناية فائقة من الحكام .

عكف الشافعى على الدرس والفحص وتأصيل الأصول فتوافر على الكتاب يعرف طرق دلالته ، وعلى ما فيه من الأحكام يعرف ناسخها ومنسوخها ، وعلى السنة يعرف مكانها فى الاستدلال وصحيحها وسقيمها وطرق الاستدلال بها ، وماذا ينبغى على المجتهد إذا لم يجد نصا فى موضوعه ولا إجماعا .

ولما عرف عنه ذلك طلب منه عبد الرحمن بن مهدى – على ما ذكرنا – أن يضع له كتابا يذكر فيه شرائط الاستدلال بالقرآن والسنة والاجماع والقياس وبيان الناسخ والمنسوخ ومراتب العموم والخصوص فوضع الشافعى كتابه الرسالة وبعثها إليه فلما قرأها قال : ما أظن أن الله عزوجل خلق مثل هذا الرجل .

وقد خلف الشافعى كتبا كثيرة فى الفقه والاصول والحديث ، من أشهرها كتاب الأم[1] والرسالة[2] وكتاب اختلاف الحديث[3] ، وكان يقول كما يروى عنه البويطى : لقد ألفت هذه الكتب ، ولم آل فيها ولا بد أن يوجد فيها الخطأ لأن الله تعالى يقول[4] : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » فما وجدتم فى كتبى هذه مما يخالف الكتاب والسنة فقد رجعت عنه .

وقد كان الشافعى يستعين بكتب غيره عند تصنيفه الكتب ليعلم ما فيها من أحاديث أو آثار فقهية ولينقدها ويناقشها[5] ، ويقول الربيع : أقام الشافعى بمصر أربع سنين فأملى ألفا وخمسماية ورقة[6] .

وبالنظر فى الكتب المنسوبة إلى الشافعى يبين أنه أحيانا يكون له فى المسألة الواحدة أكثر من رأى واحد يرجح أحدها أحيانا ويعرضها دون ترجيح أحيانا ، وقد تصدى لذلك الرازى[7] وقسم الأقوال المنسوبة إليه خمسة أقسام :

(١) قيل إن البويطى الذى وضع هذا الكتاب أنظر تحقيق ذلك فى المرجع السابق

(٢) مطبوعة مع كتاب الأم بمثابة مقدمة له ، كما طبعت أيضا منفردة وهى النسخة التى بين أيدينا الآن

(٣) مطبوع بحاشية الجزء السابع من كتاب الأم مطبعة بولاق

(٤) سورة النساء آية ٨٢

(٥) الشافعى لأبى زهرة ص ١٥٨

(٦) المرجع السابق ١٥٥

(٧) مناقب الشافعى للفخر الرازى

الأول المسائل التي يذكرون فيها قولين بالنقل والتخريج ، وهذا فى الحقيقة ليس من الشافعي بل من الأصحاب .

الثاني أن يكون أحدهما قديماً والآخر جديدا فهو ناسخ له .

الثالث : أن ينص على قولين ثم ينبه على أصحهما وأحسنهما .

الرابع : أن يذكر طرفي النفي والاثبات ويتوقف لاشتباه الأمر فيها .

الخامس أن يكون طريق أحد القولين القياس والآخر السنة والخبر ثم يختار ما وافق السنة .

والواقع كما أشرنا قبل أن رحلات الشافعي المتعددة كان لها أثر فى عدوله عن بعض آرائه ، وفى نضجه الفقهى ، كما أن لمناظراته الفقهية أثر فى ذلك أيضا ، وكثرة الآراء المنسوبة للشافعي فى المسألة الواحدة لا تضعفه ولا تعيب فقهه ، وإنما يتفق مع حياته الفكرية ومنحاه الاجتهادى وحرصه على الوصول إلى الحقيقة مع شدة الورع الذى يجعله يتوقف أحيانا فلا يجزم بترجيح أحد الرأيين .

وقد كان لهذه الأقوال التى أثرت عن الشافعي أثر فى فتح مجال الاجتهاد فى الفروع لتلاميذه وإيجاد مجال فسيح لهم للترجيح .

ما أبعد الشافعي عن مذهبي مالك وأبي حنيفة :

كانت نشأة الشافعي فى أوائل ظهور مذهبي مالك وأبي حنيفة ، ودرس فقه المذهبين كما قلنا حتى اعتبر من أنصار مالك لكنه وجد بعض أمور فى المذهبين كبحت عنانه عن الجريان فى طريقهما .

منها أخذهم فى الاستدلال بالحديث المرسل المنقطع فقرر ألا يأخذ بالمرسل من الحديث إلا عند وجود شروط خاصة يرى ضرورة اعتبارها للأخذ بالمرسل ،

كما أنه وجد الخلل يتطرق إلى مجتهداتهم لعدم ضبط قواعد الجمع بين المختلفات .

ووجد أن بعض الأحاديث الصحيحة لم تبلغ علماء التابعين ممن قاموا بالفتوى مما أدى إلى صدور فتاوى منهم تعتمد على الرأى والعمومات ، ولما ظهرت هذه الأحاديث بعد ذلك لم يعمل بها فقهاء المدينة تقديما لما عليه عمل أهل المدينة عليها ، ولم يعمل بها فقهاء العراق لخفائها عليهم ، أو لأنها من الأخبار

التى لم تشتهر وقدموا عليها الرأى .

كما أخذوا بالاستحسان الذى هو فى نظره خلط بين الرأى الذى لم يسوغه الشرع وبين القياس الذى أثبته ، وقال : إن هذا تشريع منهم ، والتشريع ينبغى أن يكون لله وحده [1] .

بل رأى أن أقوال الصحابة – وقد جمعت فى عصره – مختلفة ، ومنها ما يخالف حديثا صحيحا لم يكن قد بلغهم [2] .

كل هذا جعله يأخذ الفقه من منابعه الأصلية من كتاب الله وسنة رسول الله دون اتباع لواحد من هذين المذهبين .

ولذا فانه عنى بدراسة الحديث والاعتماد عليه فى الاستنباط فكان يقول : إذا صح الحديث فهو مذهبى ، وفى رواية إذا رأيتم كلامى يخالف الحديث فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامى الحائط ، ويقول : لا حجة فى قول أحد دون رسول الله وإن كثروا ولا فى قياس ولا فى شىء [3] .

وكان يقول لأحمد بن حنبل ، وقد عكف على دراسة الحديث وجمعه : أنتم أعلم بالأخبار الصحيحة منا فاذا كان خبر صحيح فاعلمونى حتى أذهب إليه [4] .

أراء الفقهاء فى الشافعى :

أصبح الشافعى صاحب مذهب فقهى له منهج خاص يختلف فى كثير من الأمر عن منهج شيخه مالك ، وعن منهج العراقيين الذى درسه فى كتب محمد بن الحسن .

وإذا كان الشافعى قد أثر عنه أنه قال : الناس عيال فى الفقه على أبى حنيفة ،

---

(١) السر فى حملة الشافعى على الامامين أبى حنيفة ومالك لأخذهما بالاستحسان هو أن الاستحسان كان مفهومه اذ ذاك قبل وضع الضوابط أنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه ، أما الأخذ بالاستحسان باعتبار أنه عدول عن دليل الى دليل فان الامام الشافعى لا يرفضه .

(٢) حجة الله البالغه للدهلوى ص ٣١١/٣٠٩ طبع مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة

(٣) المرجع السابق ص ٣٣٢

(٤) المرجع السابق ص ٣١٣

فانه قد أثر عن ابن حنبل قوله : كان الفقه قفلا على أهله حتى فتحه الله بالشافعى ، وذلك بتأصليه الأصول وكتابته الرسالة ونشرها بين الناس .

وقال أبو ثور : لما قدم علينا الشافعى دخلنا عليه فكان يقول : إن الله تعالى قد يذكر العام ويريد به الخاص ، ويذكر الخاص ويريد به العام وكنا لانعرف هذه الأشياء فسألناه عنها فقال : إن الله تعالى يقول [1] : «إن الناس قد جمعوا لكم» والمراد أبو سفيان لا كل الناس ، وقال [2] : «يا أيها النبى إذا طلقتم النساء» فهذا خاص والمراد عام إذ يقصد به كل المسلمين .

وقد تهيأ لهذا العربى القرشى ما لم يتهيأ لغيره فقد وجد ثروة فقهية من أحكام الفروع تشير إلى ما يسلكه أئمة الفقه فى المدن المختلفة عند استنباطهم الأحكام ، وقد عرف هؤلاء الأئمة عن قرب ، فنظر فى فروعهم وتعرف على الموازين التى يزنون بها الفقه ، وساعده هذا على وضع قواعد علم أصول الفقه ، وقد اتجه رضى الله عنه بهذه القواعد اتجاها علميا ونظريا ، وجعل الفقه بهذا مبنيا على أصول مقررة منضبطة وليس مجموعة من الحلول الجزئية لمسائل واقعة أو مفترضة [3] .

يقول الرازى : استنبط الشافعى علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع ، فهذا الاتجاه من الشافعى هو اتجاه العقل العلمى الذى يعنى بالجزئيات والفروع ، فكان تفكيره تفكير من لا يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها وذلك هو النظر الفلسفى [4] .

ويقول الرازى : إن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض .

ورحم الله الشافعى فقد انتشر مذهبه فى الآفاق واستطاع أن يزاحم المذهبين السابقين فى بعض الأحيان والمناطق ، فقد تعصب له أتباعه ومريدوه مع أنه

---

(١) سورة آل عمران آية ١٧٣

(٢) سورة الطلاق آية ١

(٣) أنظر فى هذا المعنى تاريخ المذاهب الاسلامية لأبى زهرة جـ ٢ ص ٢٧٣/٢٧٢ مطبعة مخيمر بالقاهرة .

(٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية لمصطفى عبد الرزق ص ٣٣٠ مطبوع سنة ٤٤

كان كغيره من أئمة الفقه المتقدمين يبغض التعصب وينهى عنه ، وينصح مريديه بذلك ويبين لهم أن رأيه وفقهه غير ملزم .

يروى عنه أنه قال لصاحبه الربيع : يا أبا إسحق لا تقلدنى فى كل ما أقول ، وانظر فى ذلك لنفسك فإنه دين .

ويقول أحد تلاميذه : كفانى فخرا أن أنشر بين الناس علم الشافعى مع إعلامهم نهيه عن تقليده وتقليد غيره .

كما يروى عنه أنه قال : ما صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أولى بالاتباع ولا تقلدونى وإذا صح خبر يخالف مذهبى فاتبعوه واعلموا أنه مذهبى [1] .

مصادر فقه الشافعى :

يقول الشافعى فى الرسالة [2] . فاجماع ما أبان الله لخلقه فى كتابه مما تعبدهم به لما مضى من حكمه .

منها ما أبان الله لخلقه نصا ، مثل جمل فرائضه فى أن عليهم صلاة وزكاة وحجا وصوما ، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وحرم الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبيّن لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصا .

ومنه ما أحكم فرضه بكتابه وبين كيف هو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التى أنزل فى كتابه .

ومنه ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه لله تعالى نص حكم ، وقد فرض الله فى كتابه طاعة الرسول والانتهاء إلى حكمه فمن قَبِلَ عن الرسول فبفرض الله قَبِل .

ومنه ما فرض الله جل ثناؤه على خلقه الاجتهاد فى طلبه وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم فى غيره مما فرض الله عليهم فانه يقول [3] « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونَبْلُوَ أخباركم » ، وقال [4] : « وليَبْتَلِيَ

---

(١) أنظر مقدمة الرسالة للشافعى . وحجة الله البالغة للدهلوى .

(٢) الرسالة ص ٧ الطبعة الأولى سنة ١٣١٣ هـ

(٣) سورة محمد آية ٣١

(٤) سورة آل عمران آية ١٥٤

الله ما فى صدوركم وليُمحِّص ما فى قلوبكم » .

ثم يقول : وليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال . . . ولا يقول بما استحسن ، فان القول بما استحسن شىء يحدثه لا على مثال سبق .

ومنه ما دل الله خلقه على الحكم به ودلهم على سبيل الصواب فيه فى الظاهر فوجههم بالقبلة إلى المسجد الحرام ، وجعل لهم علامات يهتدون بها للتوجه إليه ، وأمرهم أن يشهدوا ذوىْ عدل ، والعدل أن يعمل بطاعة الله . فكان لهم السبيل إلى علم العدل والذى يخالفه وقد وضع هذا فى موضعه [(١)] .

ويقول ليس لأحد أبدا أن يقول فى شىء حل ولا حرم إلا من جهة العلم : وجهة العلم الخبر فى الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس . ، والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة لأنهما علم الحق المفترض طلبه . ، وموافقته تكون من وجهين .

أحدهما أن يكون الله أو رسوله صلى الله عليه وسلم حرم الشىء منه منصوصا أو أحله لمعنى ، فاذا وجدنا ما فى مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب الله ولا سنة أحللناه أو حرمناه لأنه فى معنى الحلال أو الحرام .

الثانى : أن نجد الشىء منه والشىء من غيره ولا نجد شيئا أقرب به شبها من أحدهما فنلحقه بأولى الأشياء به شبها . قال الشافعى : وفى العلم وجهان الاجماع والاختلاف [(٢)] .

ويقول الشافعى كما فى الأم : العلم طبقات شتى الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت ، ثم الثانية الاجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة والثالثة أن يقول بعض أصحاب رسول الله قولا ولا نعلم له مخالفا منهم ، والرابعة اختلاف أصحاب النبى فى ذلك الخامسة القياس . ولا يصار إلى شىء غير الكتاب والسنة وهما موجودان [(٣)] .

ومن هذه النقول يبين أن الشافعى يعتمد فى الاستدلال أولا على الكتاب والسنة ويجعل السنة فى مجموعـــــها فى مرتبة الكتاب عند استنباط الأحكام .

---

(١) الرسالة ص ٨

(٢) الرسالة ص ١٢

(٣) الأم جـ ٧ ص ٢٤٦

فهما المصدر الحقيقى للتشريع وغيرهما تبع . فكلا الكتاب والسنة من عند الله . وقد علم الأخذ بالسنة من الكتاب نفسه ، ولا يمكن أن يكون لها البيان إلا إذا كانت فى مرتبة المبين فى العلم .

ومع هذا فالسنة إن عارضت الكتاب أخذ به دونها ، وإن كان نص الكتاب محكما استقل بالاستدلال دونها ، ولذا فانه ينظر أولا فى القرآن والسنة . فان لم يجد نصا صريحا لا فى الكتاب ولا فى السنة ولا مؤولا استخرج المعانى والصفات فى الأشياء المنصوص عليها ، ثم يلحق الحكم الذى لا يجد فيه النص إلى أقرب الأمور المنصوص عليها وصفا به أو ما يشترك معه فى معنى الحكم .

فالمآل لفظىّ مادى لا أمر يتصل بالذوق أو النفس ، فهو لايعتبر الفهم الشخصى فى الشريعة ، بل يعتبر دائما الفهم الموضوعى المادى [1] . ولذا فان الشافعى يعتمد فى العقود على الإرادة الظاهرة ويبنى حكمه عليها [2] .

منهج الشافعى فى الاستنباط من النصوص :

ومنهج الشافعى فى استنباط الأحكام من النصوص أنه يقسم الألفاظ العامة الواردة فى القرآن إلى ثلاثة أقسام :

عام ظاهر يراد به كل ما دخل فى مفهومه من السياق .

وعام ظاهر يدخله الخصوص .

وعام ظاهر يراد به الخاص .

فلا يلزم من عموم اللفظ دائما إرادة العموم ، والقرائن هى التى يعتمد عليها فى بيان المراد ، كما يعتمد عليها إذا ما أريد بالظاهر غير ظاهره يقول الشافعى وهو بصدد الكلام عن القرآن : منه عام ظاهر يراد به العام الظاهر ويستغنى بأول هذا منه عن آخره ، وعام ظاهر يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب فيه ، وعام ظاهر يراد به الخاص . وظاهر يعرف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهره [3] .

---

(١) الشافعى لأبى زهرة ص ٢٨٨/ الطبعة الثانية

(٢) على ما بيناه فى كتابنا المدخل للفقه الاسلامي فى نظرية العقد

(٣) الرسالة ص ١٦

وقد بين الشافعي ما نزل من الكتاب عاما يراد به العام ويدخله الخصوص فقال : قال الله تعالى[1] : « الله خالق كل شيء » وقوله جل ثناؤه[2] : « وهو على كل شيء وكيل » وقوله[3] : « خلق السموات والأرض بالحق » وقوله[4] : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » فهذا عام لا خاص فيه . فكل شيء من سماء وأرض وذى روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها . وقال الله تعالى[5] : « حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوْا أن يضيِّفوهما » . ففى هذه الآية دلالة على أنه لم يستطعما كل أهل القرية ؛ لأن كل أهل القرية لم يكن ظالما .

وبين ما نزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخاص فقال : قال الله جل ثناؤه[6] : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ففى الآية عموم وخصوص أما العموم ففى قوله « إنا خلقناكم من ذكر وأنثى . . » والخاص منها فى قوله « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » . لأن التقوى إنما تكون على من عقلها وكان من أهلها من البالغين من بنى آدم دون المخلوقين من الدواب سواهم ودون المغلوبين على عقولهم منهم ، والأطفال الذين لم يبلغوا عقل التقوى منهم .

وبين ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به الخاص فقال : قال الله جل شأنه[7] : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل . . . » .

فالدلالة فى القرآن بينت أنه إنما جمع لهم بعض الناس دون بعض ، والعلم محيط ان لم يجمع لهم الناس كلهم ولم يخبرهم الناس كلهم ، ولم يكونوا هم

---

(١) سورة الرعد آية ١٦
(٢) سورة الانعام آية ١٠٢
(٣) سورة الزمر آية ٥
(٤) سورة هود آية ٦
(٥) سورة الكهف آية ٧٧
(٦) سورة الحجرات آية ١٣
(٧) سورة آل عمران آية ١٧٣

الناس كلهم . لكن لما كان اسم الناس يقع على ثلاثة نفر وعلى جميع الناس ، وعلى من بيْن جميعهم وثلاثة منهم كان صحيحا فى لسان العرب أن يقال الذين قال لهم الناس ، وإنما الذين قالوا لهم ذلك أربعة نفر . أن الناس قد جمعوا لكم ويعنون المنصرفين عن أحُد وهم جماعة غير كثير من الناس . . .

وبين الظاهر الذى يعرف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهره فقال : قال الله جل ثناؤه [1] : « واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر إذ يعدون فى السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شُرَّعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نَبْلُوهُم بما كانوا يفسقون » فابتدأ الله ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر فلما قال : إذ يعدون فى السبت . . . دل على أنه إنما أراد أهل القرية لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان فى السبت ولا غيره وإنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون .

كما بين الشافعى ما يدل لفظه على باطنه دون ظاهره فقال : قال جل ثناؤه وهو يحكى قول إخوة يوسف لأبيهم [2] : « وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها وإنا لصادقون » فهذه الآية لا خلاف عند أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسئلة أهل القرية وأهل العير لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم .

كما بين الشافعى ما نزل عاما ودلت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص فقال : قل الله جل ثناؤه [3] : « ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إلى قوله فان كان له إخوة فلأمه السدس » وقال [4] : ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد . . . إلى قوله : فلهن الثمن مما تركتم » فأبان أن للوالدين وللأزواج ما سمى فى الحالات ، وكان عام المخرج فدلت سنة رسول الله على أنه إنما أراد به بعض الوالدين والمولودين والأزواج دون بعض . وذلك أن يكون دين الوالدين والمولودين والزوجين واحدا ولا يكون الوارث منهما

---

(١) سورة الاعراف آية ١٦٣

(٢) سورة يوسف آية ٨١

(٣) سورة النساء آية ١١

(٤) سورة النساء آية ١٢

قاتلا ولا مملوكا[1] .

هذا ومنهج الشافعي بالنسبة للعام والخاص أنه يترك العام على عمومه حتى يثبت المخصص ، فاذا وجد ما يخصصه اعتبره خاصا بسبب دليل التخصيص بنص من القرآن أو أثر من الحديث ، كما يرى أن دلالة العام على العموم ظنية لا قطعية ، ولذلك أمكن تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد في كل أحواله .

والتخصيص يراد به هنا قصر العام على بعض آحاده بالارادة الأولى ، فدليل التخصيص ليس لإخراج ما دخل في العام ، بل لإرادة الخصوص في اللفظ العام ، وأن تسمية الأدلة في هذه الحالة مخصصة فيه شيء من التجوز[2] .

وقد قسم الشافعي بيان القرآن إلى بيان هو نص فلا يحتاج إلى شيء وراءه ، وبيان يحتاج إلى سنة تفصل ما فيه من إجمال أو تعين معنى يحتمله ، أو إرادة خاصة في بعض عمومه .

منهجه في موقف السنة من الكتاب :

وبين أن السنة بالنسبة للكتاب إما أن تكون مبينة لمجمله ، ومبينة للعام الذي أراد به العام ، والعام الذي أراد به الخاص ، ومبينة لفرائض تثبت في القرآن بالنص وزاد النبي عليها بما يوحي إليه ما يتصل بها أو يترتب عليها ، وأن تأتي بحكم ليس في القرآن نص عليه وليس هو زيادة على نص قرآني ، وأن تبين الناسخ والمنسوخ .

وقد بين الشافعي الخلاف في ذلك فقال[3] : لم أعلم من أهل العلم مخالفا في أن سنن النبي من ثلاثة وجوه . فأجمعوا منها على وجهين ، والوجهان يجتمعان ويتفرعان :

أحدهما ما أنزل الله فيه نص كتاب فبين الرسول مثل نص الكتاب .

والآخر مثل ما أنزل الله فيه جملة كتاب فبين عن الله معنى ما أراد وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما .

---

(١) الرسالة للشافعي صفحة ٢٢/١٧

(٢) المستصفى للغزالي جـ ١

(٣) الرسالة للشافعي ص ٢٨

والوجه الثالث ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب .

فمنهم من قال : جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق فى علمه من توفيقه لرضاه أن يسن فيما ليس له فيه نص كتاب .

ومنهم من قال : لم يسن سنة قط إلا ولها أصل فى الكتاب كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة ، وكذلك ما سن فيه من البيوع وغيرها من الشرائع .

ومنهم من قال : بل جاءته به رسالة الله فأثبت سنته بفرض الله .

ومنهم من قال : ألقى فى روعه كل ما سن ، وسنته الحكمة التى ألقى فى روعه عن الله عزوجل يقول الله [1] : « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة » قال الشافعى الكتاب هو القرآن والحكمة سنة رسول الله [2] .

وقد توسع الشافعى فى الرسالة بسرد الأدلة من القرآن التى تثبت حجية السنة ، وكان ذلك منه للرد على من ينكر حجيتها مطلقا ، أو من يقيد حجيتها بما إذا عاضدها شيء من القرآن وكانت مبينة له فلا تكون مصدرا مستقلا للأحكام ، ولا تقبل فى أمر زائد عليه ، وليرد أيضا على من ينازعون فى حجية خبر الآحاد بحجة أنه ظنى واحتمال التدليس فيه .

موقفه من خبر الاحاد :

ويشترط الشافعى للاحتجاج بخبر الواحد أن يكون الراوى فى كل طبقة ثقة فى دينه عاقلا لما يحدث فاهماله ، ضابطا لما يرويه ، سمع الحديث ممن يروى عنه وإلا كان مدلسا ، وأن لا يكون الحديث مخالفا لحديث أهل العلم إن شاركهم فى موضوعه ، كما أنه جعله فى الاحتجاج دون الكتاب والسنة المجمع عليها .

وكذلك فإنه وإن رأى أن العمل به أمر لا بد منه ويقدم على القياس وعلى ما عليه أهل المدينة إلا أنه لا يرى معاقبة الشاك فيه .

---

(١) سورة البقرة آية ١٢٩

(٢) الرسالة ص ٢٤

يقول الشافعي[1] : خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهى به إلى النبى أو من انتهى به إليه دونه ، ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يكون من حدَّث به ثقة فى دينه ، معروفا بالصدق فى حديثه ، عاقلا بما يحدث به ، عالما بما يحمل معانى الحديث من اللفظ ، وأن يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه كما سمعه حافظا إن حدَّث ، بريئا من أن يكون مدلسا يحدث عن النبى بما يحدث الثقات خلافه ، أو عمن لقى ما لم يسمع منه ، وأن يكون مَن فوقه كذلك حتى ينتهى بالحديث موصولا إلى النبى أو إلى من انتهى به إليه دونه .

ثم يقول : أقبل فى الحديث الرجل الواحد والمرأة الواحدة ، ولا أقبل واحدا منهما وحده فى الشهادة ، وأقبل فى الحديث حدثنى فلان عن فلان ، ولا أقبل فى الشهادة إلا سمعت أو رأيت أو أشهدنى ، وتختلف الأحاديث فآخذ ببعضها استدلالا بكتاب أو سنة أو إجماع أو قياس[2] .

فالشافعي يتوسع فى الأخذ بخبر الواحد ما لم يتوسع الأئمة قبله حتى قال ابن العربى : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع فان أبا حنيفة لا يجيز العمل به ، بينما يعمل به الشافعي ، ويتردد مالك فإذا عضدته قاعدة أخرى قال به وإن كان وحده تركه[3] .

ما يراه بالنسبة للمرسل :

ويذهب الشافعي فى الحديث المرسل مذهبا وسطا فهو يأخذ به إذا انتهى إلى كبار التابعين ، وأسند مرسل ذلك التابعي أو قوى بمرسل مقبول أو قول صحابى أو فتوى جماعة من العلماء .

يقول الشافعي فى الحديث المنقطع : إنه يعتبر بأمور منها أن ينظر إلى ما أُرْسِلَ من الحديث فان شارك مرسله فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى الرسول بمثل معنى ما روى كانت هذه دلالة على صحة مَن قبل عنه وحفظه ، وان انفرد بارسال حديث لم يشركه فيه من يسنده . قُبل ما ينفرد به من ذلك ويعتمد عليه

(١) الرسالة ص ٩٩/١٠٠

(٢) الرسالة ص ١٠٠

(٣) أحكام القرآن لابن العربى

بأن ينظر هل هو يوافقه مرسل غيره . . . فان وجد ذلك كانت دلالة تقوّى له مرسله ، وان لم يوجد ذلك نظر إلى بعض ما يروى عن بعض أصحاب النبي قولا له فان وجده يوافق ما روى عن رسول الله كانت في هذا دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل .

وأطال الشافعي في ذلك وانتهى إلى قوله : ومن نظر في العلم بخبرة وقلة غفلة استوحش من مرسل كل من دون كبار التابعين بدلائل ظاهرة . . .[1] .

ما يراه في نسخ القران بالسنة :

وبالرغم من أن الشافعي جعل السنة في درجة القرآن من ناحية الاستدلال على أحكام الفروع حتى يكون الاستنباط صحيحا مستقيما وذلك باعتبار أنها شرح وبيان لما جاء بالقرآن . فانها لا تكون ناسخة للقرآن عنده ، وإنما ينسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ، كما لا تنسخ السنة بالكتاب أيضا . وإذا جاء ما يشعر بنسخ السنة بالقرآن فإنه لا بد من وجود سنة أخرى ناسخة وأطال في بيان ذلك[2] .

وقد أخذ الشافعي ذلك من الاستقراء فما من حكم ثبت بالقرآن نسخه إلا كانت معه سنة تبين النسخ ، كما أن السنة تبيان للقرآن فلا بد من أن يقترن بالنص الناسخ ما يبينه وهو السنة[3] .

وينظر الشافعي في السنة فإذا كان بينها اختلاف فإن عرف فيه الناسخ والمنسوخ عمل بالناسخ وترك المنسوخ ، أما إذا لم يعرف وكان الاختلاف في ظاهر القول لا في المعنى فإنه يسار إلى التوفيق بينها ما أمكن التوفيق ، ولا يسار إلى الاختلاف إلا عند تعذر التوفيق ، وإذا كان الاختلاف في المعنى الظاهر فإنه يفرض أن أحدهما متأخر وناسخ ، وقد روى المنسوخ من غير أن يعلم راويه أنه منسوخ ويلزم التحرى لمعرفة ذلك ، فإذا لم يمكن معرفة المتأخر بعد التحرى وازن الشافعي بين الحديثين من حيث السند ويأخذ بالأقوى منهما ، فإذا استوى السند

---

(١) المرجع السابق ١٢٢ فما بعدها

(٢) المرجع السابق ٧٣/٣٠

(٣) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبى زهرة جـ ٢ ص ٢٥٧

بحث عن الشواهد فى نصوص القرآن أو السنة الثابتة أو القرائن الأخرى التى تقوى أحدهما وأخذ به .

ويقول الشافعى : ولم نجد عنه صلى الله عليه وسلم شيئا مختلفا فكشفناه إلا وجدنا له وجها يحتمل به ألا يكون مختلفا[1] .

نظرة الشافعي للاجماع وما يتفق عليه أهل المدينة :

والشافعى اعتبر الإجماع حجة فى غير موضع النص ولـو خبر آحاد إلا إذا كان الإجماع يستند إلى نص رواه جماعة عن جماعة فانه يقدم عليه ، وبين أصله من الكتاب والسنة ووضع له المقاييس ، وهو يتحقق عنده باتفاق جميع المجتهدين بعد عصر الرسالة على حكم شرعى .

يقول الشافعى : لا أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه إلا لما تَلْقى عالما أبدا قال ذلك[2] وحكاه عمن قَبْلَه كالظهر أربع . ويقول[3] : ما اجتمعوا عليه وذكروا أنه حكاية عن رسول الله فكما قالوا ، أما ما لم يحكوه فاحتمل أن يكون قالوه حكاية عن الرسول واحتمل غيره فلا يجوز أن تَعْدِلَه حكاية . لأنا نقول بما قال به من قبلنا اتباعا لهم ، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف السنة عن رسول الله ، ولا على خطأ فقد أخبرنا سفيان بن عيينه عن عبد الملك ابن عمير عن عبد الرحمن بن عبدالله بن مسعود عن أبيه أن رسول الله قال : نضّر الله عبدا سمع مقالتى فحفظها ووعاها وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ثلاث لا يغل عليهن : قلب مسلم وإخلاص العمل لله ، والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعة المسلمين فان دعوتهم تحيط من وراءهم[4] .

---

(١) الرسالة ص ٥٩

(٢) الأم كتاب ابطال الاستحسان جـ ٧ ص ٢٧١

(٣) الرسالة ١٢٥

(٤) وروى الترمذى والضياء عن زيد بن ثابت أن الرسول قال : نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه » وقال المناوى : بهذا بين أن راوى الحديث ليس الفقه من شرطه وإنما شرطه الحفظ . الجامع الصغير جـ ٣ ص ٣٨٣

وعلى هذا فالشافعي لا يعتبر إجماع أهل المدينة وحدهم إجماعا ملزما ويقدم عليه خبر الواحد ويقول : أرأيتم إذا سئلتم من الذين اجتمعوا بالمدينة أهم الذين ثبت لهم الحديث أم ثبت لهم ما اجتمعوا عليه وإن لم يكن فيه حديث ؟ فان قلتم نعم قلت : يدخل عليكم أنه لوكان إجماع لم تكونوا وصلتم إلى الخبر عنه إلا من جهة خبر الانفراد الذى رددتم مثله فى الخبر عن رسول الله . فإن ثبت خبر الانفراد فما ثبت عن النبى أحق أن يؤخذ به . كما أنكم كيف تقولون أجمع أصحاب رسول الله وهم يختلفون على لسانكم وعند أهل العلم [1] .

ومع هذا فقد روى البيهقى أن مناظرة وقعت بين الشافعي وآخر ، فقال الشافعي : إذا وجدت أهل المدينة على شيء فلا يدخل قلبك شك أنه الحق ، وكل ما جاءك وقوى كل القوة لكنك لم تجد له بالمدينة أصلا وإن ضعف فلا تعبأ به ، هذا ما يشعر بأن الشافعي يعتبر ما عليه أهل المدينة ويقدمه على خبر الآحاد .

وهذه الرواية إما أن تكون غير صادقة النسبة إليه ويكون وجه الطعن فى صحتها مخالفتها للمشهور من أصوله وأقواله والمدون فى كتبه وهى أولى بالأخذ والاعتبار ، وإما أن يكون ذلك كان رأيا له أيام كان من أصحاب مالك وأنه كان يقرر هذا إذا كان ذلك له رأيا فى دور من أدوار اجتهاده ولكنه ليس رأيه الذى انتهى إليه وقرره فى مصر ودوّنه فى كتبه بها [2] .

وإذا كان الشافعي لا يعتبر الاجماع السكوتى حجة إذ لا يثبت لساكت قول وناقش الحنفية فى اعتبارهم له [3] فانه كثيرا ما اشتد فى الجدل على من يحاجه بالاجماع حتى لقد قال فى إحدى المناقشات : دعوى الإجماع خلاف الاجماع .

ويبدو أنه يحصر الاجماع فى أضيق صوره التى لا يسع أحداً جهلها فذلك الإجماع . . . وفى أشياء من أصول العلم دون فروعه . فأما ما ادَّعيت من الاجماع حيث أدركت التفرق فى دهرك ، وتحكى عن أهل كل قرن فانظره أيجوز أن يكو هذا إجماعا [4] .

---

(١) الأم جـ ٧ ص ٢٤٢

(٢) الشافعى ص ٢٥٩

(٣) الأم جـ ٧ ص ٢٥٧ والأحكام للآمدى جـ ١ ص ٣٦١

(٤) الأم جـ ٧ ص ٢٥٧

موقف الشافعي من قول الصحابي :

وبالنسبة لقول الصحابي فإنه يقدمه على القياس ويجعله بعد النص والاجماع ، ويرتب أقوالهم عند اختلاف مراتبهم في القوة ، ويقول في الرسالة : نصير في أقوال الصحابة إلى ما وافق الكتاب والسنة أو الاجماع أو ما كان أصح في القياس ، أما إذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافها . . . فان أهل العلم يأخذون بقول الواحد منهم مرة ويتركونه أخرى ويتفرقون في بعض ما أخذوا به منهم ، وإني اتبع قول أحدهم إذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئا في معنى هذا[1] . . .

وقد أثر عنه أنه قال : رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا ، كما يقول : هم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل . . . وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا . . وقد أطال ابن القيم في عرض هذا[2] .

فهو إذن يأخذ بما أجمع عليه الصحابة ، وبما يقوله واحد منهم دون أن يكون لغيره موافقة فيه أو مخالفة ، أما ما يختلفون فيه فانه يتميز من أقوالهم بحيث لا يخرج عنها ، وأن أساس الاختيار وجود دليل آخر يعضده .

موقفه من القياس :

وبالنسبة للقياس فان الشافعي يأخذ به ويحصر الرأي المعتبر فيه ويقول : كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم وجب اتباعه اوإذا لم يكن فيه بعينه طلبت الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد . والاجتهاد القياس . . فإذا كان الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه ، وإن كان الشيء له في الأصول أشباه فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبها فيه . وقد يختلف القايسون في هذا[3]

وعلى هذا فان الشافعي يمنع الاجتهاد بالرأي إذا لم يكن هناك نص يقيس عليه فالقول بغير خبر ولا قياس على الخبر غير جائز ، وبالتالي فالثابت بالقياس

---

(١) الرسالة ص ١٥٨/١٥٩

(٢) اعلام الموقعين لابن القيم ج ٢ ص ٢٤١/٢٤٣

(٣) الرسالة ص ١٢٨/١٢٩

لا يكون أصلا يقاس عليه .

موقفه من القياس على الرخص والحدود والكفارات :

والقياس عند الشافعي مراتب : أقواها أن يحرم الله فى كتابه أو يحرم رسوله القليل من الشيء فيعلم أن تحريم كثيره بالأولى ، وكذلك إذا حمد على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منه أولى أن يحمد عليه ، وكذلك إذا أباح الكثير كان القليل أولى بالاباحة وقد ضرب الشافعي الأمثلة لكل ذلك [1] .

ثم يقول : ما كان لله فيه حكم منصوص ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيف فى بعض الفروض دون البعض عمل بالرخصة فيما رخص فيه رسول الله دون ما سواها ، ولم نقس ما سو ها عليه ، وهكذا ما كان لرسول الله من حكم عام بشيء ثم سن فيه سنة يفارق الحكم العام [2] .

وهذا يفيد أن هناك نصوصا لا يقاس عليها وإنما يقتصر فيها على موضع النص وهذه النصوص هى التى تكون مخالفة للأمور الثابتة ، أى التى جاءت بحكم استثنائى فهو لا يقيس على الرخص .

ويمثل لذلك بقوله : قد فرض الله تعالى الوضوء على من قام إلى الصلاة من نومه فقال [3] : إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم . . . » فقد قصد الرجلين بالفرض كما قصد ما سواهما من أعضاء الوضوء فلما مسح رسول الله على الخفين لم يكن لنا أن نمسح على العمامة ولا على برقع ولا قفازين قياسا عليها [4] .

وبالرغم من هذه العبارات الصريحة التى نقلناها عن الشافعي فى القياس على الرخص والمستثنيات فإننا نجد فى كتب أصول الشافعية التصريح بالجواز خلافا للحنفية [5] وفرعوا على ذلك فروعا فقهية .

(١) المرجع السابق ص ١٣٧/١٣٦

(٢) المرجع السابق ص ١٤٥

(٣) سورة المائدة آية ٦

(٤) الرسالة ص ١٤٥

(٥) جمع الجوامع بحاشية العطار وشرح الجلال المحلى ج ٢ ص ٢٤٣ ، والمستصفى للغزالى ج ٢ ص ٣٢٦. وتخريج الفروع على الأصول للزنجانى ص ٨٥ .

وقد حقق العطار ذلك وحمل عدم الجواز فى القياس على الرخص الواردة فى الفروع على الرخص التى لا يعقل لها معنى ، أما الرخص التى يعقل لها معنى فيجوز القياس فيها [1] .

واتجه الشربينى إلى أن الرخص التى يقتصر فيها على مورد النص هو أصول الرخص بخلاف الرخصة الواحدة فإنه يجوز القياس عليها [2] .

هذا بينما الأسنوى ينسب إلى الشافعية القول بعدم جواز القياس عليها جاء فى التمهيد [3] : مذهب الشافعى كما فى المحصول أنه يجوز القياس فى الحدود والكفارات والتقديرات والرخص إذا وجدت شرائط القياس فيها . . وقد رأيت فى البويطى الجزم بالمنع فى الرخص فقال : ولا يتعدى بالرخص موضعها . وقد اتسع النقاش والجدل فى هذا بين الكاتبين من فقهاء الشافعية [4] .

وكلام الشافعى فى الرسالة يشعر بتعميم منع القياس على الكفارات والحدود إذ يقول : ولم نقس ما لزم من غرم بغير جراح خطأ على ما لزمه بقتل خطأ [5] مع أننا نجد فى كتب الأصول ما هو صريح فى أن القياس عليهما يجيزه الشافعية خلافا للحنفية ويذكرون أدلة الجواز بأن الدليل الدال على حجية القياس يتناولهما بعمومه فوجب العمل به فيهما ، وأن الصحابة حدوا فى الخمر بالقياس [6] . وتحقيق ذلك يرجع إليه فى كتب الأصول .

ثم يبين الشافعى وهو بصدد الرد على نفاة القياس لما يؤدى إليه من خلاف أن الخلاف الناجم عن القياس ليس من الخلاف المذموم ما دام كل من المختلفين يحمل أداة القياس واستوفى شروطه [7] .

---

(١) العطار على شرح الجلال المحلى جـ ٢ ص ٢٤٣/٢٤٤

(٢) تقرير الشربينى على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٤٣

(٣) التمهيد للآسنوى ص ١٤٠

(٤) نبراس العقول لعيسى منون ص ١٢٦

(٥) الرسالة ص ١٤٧

(٦) الاحكام للآمدى جـ ٣ ص ١٣٦/١٣٧ ، ارشاد الفحول ص ٢٢٣

(٧) الأم جـ ٧ ص ٢٧٤

موقفه من الاستحسان :

وأما الاستحسان فيقول الشافعي في كتابه الأم [1] : من قال بالاستحسان فقد قال قولاً عظيما ووضع نفسه في رأيه واستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه .

ويقول في الرسالة [2] : إن حراما على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر وأن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد ، والاجتهاد ما وصفت من طلب الحق .

فلا يجوز عنده استحسان بغير قياس إذ لو جاز تعطيل القياس لجاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيم ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان ، ودلل الشافعي على بطلان الاستحسان وقال : ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله .

ويبدو كما ذكرنا قبل عند الكلام على الاستحسان أن الاستحسان الذي حاربه الشافعي هو القول بالهوى وخاصة أنه قد عرف قديما بأنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه .

موقفه من المصلحة المرسلة :

أما المصلحة : فيبدو أن الشافعي يعتبر المصلحة المرسلة مصدرا إذا كانت تشبه مصلحة معتبرة باجماع أو بنص ، وهذا ما يفيده قوله في الرسالة عند الكلام على القياس وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه فهذا يلحق بأولاها وأكثرها شبها فيه [3] .

ويقول الزنجاني : ذهب الشافعي إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز مثال ذلك ما ثبت من إجماع الأمة أن العمل القليل لا يبطل الصلاة والعمل الكثير يبطلها .

قال الشافعي : حد العمل الكثير ما إذا فعله المصلي اعتقده الناظر إليه متحللا عن الصلاة وخارجا عنها كما لو اشتغل بالخياطة والكتابة وغير ذلك ، والعمل

---

(١) المرجع السابق

(٢) الرسالة ص ١٣٤

(٣) الرسالة ص ١٢٨

القليل ما لا يعتقد الناظر مرتكبه خارجا عن الصلاة كتسوية ردائه ومسح شعره . وليس لهذا التقدير أصل خاص يستند إليه وإنما استند إلى أصل كلي وهو أنه قد تقرر في كليات الشرع أن الصلاة مشروعة للخشوع والخضوع فما دام الإنسان على هذا الخشوع يعد مصليا . وقال : إن قتل الجماعة بالواحد من هذا القبيل[1] .

ورحم الله الشافعي فقد كان إماما في الفقه والأصول واللغة ، ومزج بين فقه الرأي وفقه الحديث بعد أن درس كلاً منهما فاجتمع له الفقه الذي يغلب عليه النقل والفقه الذي يغلب عليه العقل ، وهو رضي الله عنه من عرف بأنه ناصر الحديث .

المبحث الثاني
ابن حنبل ومنهجه الاجتهادي

أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال ، عربي من جهة أبويه ، حملت به أمه في (مرو) حيث كان يقيم والده ، وولد في ربيع أول سنة ١٦٤ هـ ببغداد حيث انتقل إليها والده الذي مات بعد مولده بنحو سنتين ، فتعهدته أمه ووجهته إلى علوم الدين ، فحفظ القرآن وتعلم اللغة العربية .

ويروي الذهبي في تاريخه أنه كان يعرف الفارسية أخذا من أسرته التي أقامت بخراسان فترة حيث كان جده واليا على سرخس احدى ولاياتها ، يقول الذهبي : قدم على أحمد من خراسان ابن خالته ونزل عنده ، وكان أحمد يسأله عن خراسان وأهلها ، وربما استعجم القول على الضيف فيكلمه أحمد بالفارسية[2] .

اتجاهه إلى دراسة السنة :

ثم اتجه أحمد إلى دراسة الحديث من بين علوم الدين ، وكذا آثار الصحابة والتابعين لا يفضل على ذلك شيئا ، وكان أول من تلقى عنه الحديث هو القاضي

---

(١) تخريج الفروع على الأصول ص ١٦٩/١٧٢

(٢) تذكرة الحفاظ للذهبي أشار اليه الشيخ أبو زهرة في كتابه ابن حنبل ص ٣١ وفي كتابه تاريخ المذاهب الاسلامية جـ ٢ ص ٢٩١ .

أبو يوسف الفقيه الحنفي كما استتبع ذلك معرفته بفقه أهل الرأى[1] ، ثم رحل طلبا للحديث والأثر إلى بلاد كثيرة وتعددت رحلاته إلى بعضها فقد رحل إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة والشام واليمن .

وهكذا طاف بكثير من الأقطار الإسلامية طلبا للسنة فاستكثر منها وحفظ الكثير وكان مع ذلك يدون ما يسمع من الحديث ، ومن أقوال الصحابة والتابعين ، ويحمل ذلك غيره من بعده حتى بلغ فى ذلك مبلغ الإمامة . فكان أستاذه الشافعي يروى الحديث عنه ويقول له : أنتم أعلم بالحديث منـا .

وكان شديد الكراهة لكتابة شيء غير هذا ، وكان ينهى أصحابه عن أن يكتبوا عنه أو يرووا عنه غير ذلك ، وكان يكره أن ينقل عنه أتباعه الفتيا وذلك لشدة ورعه وإنما يحب أن تنقل عنه فقط روايته لفقه الصحابة والتابعين .

وروى أن بعض تلاميذه روى عنه مسائل نشرها بخراسان فلما وقع نظره عليها غضب ، كما يروى أن رجلا سأله عن كتابة فقه الرأى فقال له : لا . فقال السائل : فابن المبارك كتبها ؟ ! قال أحمد : ابن المبارك لم ينزل من السماء إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق[2] .

لكن دراسته للحديث والأثر جرته إلى دراسة الفقه والتعمق فيه لأن ذلك نتيجة حتمية له وخاصة أنه التقى بالشافعي ودرس عليه ولازمه مدة طويلة حتى عده الناس شافعيا ،

أثر دراسته للسنة فى فقهه :

لكن غلب على فقهه الأثر حتى عرف بأنه فقيه أثرى ، وإن كان بعض المؤرخين عده من المحدثين ولم يعده من الفقهاء ، وقالوا إنه لم يؤثر عنه أى كتاب فقهي وإنما ترك « المسند » فى الحديث وقد خصص فيه لكل صحابى سندا فجمع رواياته دون نظر لموضوعها وهو يحتوى على أكثر من أربعين ألف حديث مما يجعله كتاب حديث صرف . بخلاف موطأ مالك الذى صنفه على أبواب الفقه كما قلنا ، ولذا فان القاضي عياض يقول عنه : إنه دون الامامة

(١) المناقب لابن الجوزى ص ٢٣

(٢) المناقب ص ١٩٢

فى الفقه [1] .

لكن إذا ما نظرنا إلى لقاء ابن حنبل لأئمة الفقه ودراسته عليهم وملازمته لهم فترة طويلة ، وأنه أخذ الفقه من فقهاء الرأى وفقهاء الحديث ، كما أخذه مما جمعه من فقه الصحابة والتابعين ، وتبينا أن ظروفه اقتضت أن يذيع صيته وأن يعتبره الناس مرجعا لهم فى الفتوى من جهات مختلفة وخاصة بعد محنته التى عذب فيها وسجن نجد من كل هذا أنه اجتمع له فقه كثير وأنه كان فقها خصبا وحيا وخاصة فى أمور التعامل التى يرى أن الأصل فيها الإباحة لا الحظر عند انعدام النص والأثر . كما نجد أن له فتاوى فقهية كثيرة ونظرات فقهية أصيلة عنى بها تلاميذه فجمعوها .

يقول ابن القيم : « كتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفرا ، ومَنَّ الله سبحانه علينا بأكثرها فلم يفتنا منها إلا القليل وجمع الخلاَّل نصوصه فى الجامع الكبير فبلغ نحو عشرين سِفرا أو أكثر ، ورويت فتاويه ومسائله وحدث فيها قرنا بعد قرن فصارت إماما وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم ، حتى أن المخالفين لمذهبه بالاجتهاد والمقلدين لغيره ليعظمون نصوصه وفتاواه ويعرفون لها حقها وقربها من النصوص وفتاوى الصحابة [2] . . . »

وابن حنبل وقد تعرف على فقه الرأى وفقه الحديث نجده أعرض عن فقه الرأى [3] ورغب فى فقه الحديث . قال موسى بن حزم : كنت أختلف إلى أبى سليمان الجرجانى لأتلقى عنه كتب محمد بن الحسن وفقه أبى حنيفة . ولما علم أحمد بن حنبل بذلك قال : تركتم ثلاثة يبلغون بكم النبى صلى الله عليه وسلم ، وأقبلتم على ثلاثة يبلغون بكم أبا حنيفة ؟ ! فقلت : كيف يا أبا عبدالله ؟ قال : يزيد بن هارون يحدث الناس بواسطة فيقول : حدثنا حميد عن أنس عن رسول الله ، وصاحبك أبو سليمان يقول : حدثنا محمد بن الحسن عن يعقوب عن أبى حنيفة . قال موسى بن حزم : فوقع فى قلبى قوله وذهبت

(١) ترتيب المدارك ج ٢ ، وتاريخ الفقه للحجوى ج ٢ ص ٢٢
(٢) اعلام الموقعين ج ١ ص ٢٩/٢٨
(٣) المناقب لابن الجوزى ص ١٢٣

من ساعتي إلى يزيد بن هارون أسمع الحديث [1] .

وكان من الطبيعى أن يكون ذلك لأنه الذى يتفق مع ميوله واتجاهاته نحو الحديث والأثر وما عرف به من شدة ورع وتعلق باتباع الصحابة وتقفى آثارهم وحفظه للسنة وتدبر ما فيها من أحكام فقهية والتعرف على طرق دلالتها ، وقد كان يود أن يأخذ عن مالك شخصيا لكنه لم يدركه إذ مات مالك فى بدء حياة أحمد العلمية ، كما كان يود أن يسمع من حماد بن زيد لكنه لم يظفر بذلك . ولكنه عوضه الله عن ذلك ، يروى ابن الجوزى عنه أنه قال : فاتنى مالك فأخلف الله على سفيان بن عيينه ، وفاتنى حماد بن زيد فأخلف الله على اسماعيل بن عليه [2] .

وقد أحصى ابن الجوزى فى مناقبه شيوخ أحمد فتجاوز عددهم المائة منهم من اقتصر على أن يروى عنه الحديث بضعة مرات ، ومنهم من كان له أثر فى حياته العلمية .

وان أبرز من نمَّى فيه النزوع إلى السنة هشيم بن بشير بن أبى حازم إمام المحدثين فى عصره فقد لزمه نحو أربع سنوات فى بداية حياته . وقال : حفظت كل شيء سمعته من هشيم ، ويروى عنه أنه قال : طلبت العلم وأنا ابن ست عشرة سنة وأول سماعى من هشيم [3] .

كما تأثر فى الفقه بالشافعى وتشبع به وأعجب بالضوابط والمقاييس التى وضعها . كما أعجب بعقليته الفقهية المنظمة . حتى عد من الشافعية ، وكان يرغب فى الرحيل خلفه إلى مصر .

وكان لكل من هذين الشيخين فضل التوجيه كما تأثر بشخص سفيان الثورى وإن لم يلقاه . ويقول : إنه الامام وإنه لا يتقدمه فى قلبى أحد [4]

---

(١) كتب المناقب وأنظر الامام الممتحن أحمد بن حنبل للبهى الخولى ص ١٠/٩ طبع مطابع المكتب الاسلامى ببيروت .

(٢) المناقب لابن الجوزى ص ٣١

(٣) المناقب لابن الجوزى ص ٢٥

(٤) تاريخ ابن كثير ج ١٠ ص ١٣٤

ومن شدة تعلقه بسيرة الرسول عليه السلام لم يقبل أن ينصب نفسه للافتاء إلا بعد أن بلغ الأربعين من عمره ، لأن الرسول عليه السلام لم يكلف بالدعوة إلا في هذا السن . غير أن ذلك لم يمنعه من إجابة من يستفتيه قبل هذا الوقت من عمره .

وربما كان ذلك لأن شيوخه كانوا على قيد الحياة ورأى أنهم أحق منه بالفتوى ، يؤكد ذلك ما روى عن أحمد نفسه من أنه لا يحدث وبعض شيوخه حي ، ولما ماتوا وكان قد بلغ هذا السن وذاع صيته وعرفه العامة والخاصة جلس للدرس بالمساجد والتف حوله المريدون وكثر عددهم كثرة تفوق التصور ولم يكونوا جميعا طلاب حديث أو فقه أو فتيا ، بل كان منهم من يريد ألا تعاظ به والتعرف على خلقه وأدبه .

كان مجلسه يغلب عليه الوقار والسكينة لا يمزح ولا يلهو ولا يسمح بشيء من ذلك في مجلسه لأنه يرى أن ما يشتغل به عبادة يقول بعض معاصريه : اختلفت إلى أحمد بن حنبل اثنتى عشرة سنة وهو يقرأ المسند على أولاده وما كتبت منه حديثا واحدا وإنما كنت أميل إلى هديه وخلقه وأدبه [١] .

نعم كان ابن حنبل صالحا وزاهدا ورعا تقيا لا يحب الظهور فكان يقول : أريد أن أعيش في بعض الشعاب حتى لا أُعْرف فقد بليت بالشهرة ، ويقول أبو ثور : لو أن رجلا قال إن أحمد بن حنبل من أهل الجنة ما عُنِّف على ذلك ، وذلك أن لو قصد رجل خراسان ونواحيها لقالوا : أحمد بن حنبل رجل صالح ، وكذلك لوقصد الشام ونواحيها لقالوا أحمد بن حنبل رجل صالح ، وكذلك لو قصد العراق ونواحيها . . . . [٢] « بل كان صلاحه يمنعه من السير في فقهه إلى أقصى مداه فكان يتوقف حيث يسير غيره ، ويتردد حيث يجزم سواه [٣] . . . »

كان يحيا حياة سلفية محضة فأبعد نفسه عن كل شئون الحياة وتفرغ للسنة وما ترتب على دراستها من فقه لا يخوض إلا فيما خاض فيه الصحابة ،

---

(١) المرجع السابق ٢١٠

(٢) المرجع السابق ١٢٤

(٣) ابن حنبل لأبى زهرة ص ٦

مع أن عصره كثر فيه الجدل الفلسفي والنظر العقلي فيما يتعلق بالعقائد فأعرض عن ذلك ونهى الناس عن الخوض فيه .

قال عبد الوهاب الوراق : ما رأيت مثل أحمد بن حنبل قالوا وما الذى بان لك من علمه وفضله على سائر من رأيت ؟ ! قال : رجل سئل عن ستين ألف مسألة فأجاب فيها بأن قال : أخبرنا وحدثنا [١] .

وروى عن الشافعي أنه قال : دخلت يوما على أحمد بن حنبل فقلت يا أبا عبدالله كنت مع أهل العراق فى مسألة كذا فلو كان معى حديث عن رسول الله ؟ فدفع إليه أحمد ثلاثة أحاديث [٢] .

وهذا يدل بوضوح على أن فقهه كان فقه سنة وأنه عرف بها بين الناس ، وأنه فيها موضع ثقة الجميع .

روى المزنى أن الشافعي قال : ثلاثة من عجائب الزمان عربى لا يعرب كلمة وهو أبو ثور ، وأعجمى لا يخطئ فى كلمة وهو الحسن الزعفرانى ، وصغير كلما قال شيئا صدقه الكبار وهو أحمد بن حنبل ، ويقول أحمد بن سعيد الرازى : ما رأيت أسود الرأس أحفظ لحديث رسول الله ولا أعلم بفقهه من أحمد بن حنبل [٣] .

القول بخلق القرآن ومحنة ابن حنبل :

لكن الجدل اشتد فى عصره حول خلق القرآن وقدمه ، واعتنق المأمون القول بأن القرآن مخلوق وحادث ، وأجبر العلماء على أن يظهروا رأيهم فى ذلك . ويا ويْل من خالف الحاكم وعارضه . بل إنه توعَّد من يلتزم الصمت وأرغمه على ابداء الرأى .

وكان ممن أصر على الصمت أحمد بن حنبل فكبلوه مع غيره بالحديد وأوذوا . فمنهم من آثر السلامة وقال بما ذهب إليه الخليفة ، ومنهم من مات مصرا على موقفه وبقى أحمد وحده منهم حيا واتُّخذت معه كل وسائل الاغراء

---

(١) طبقات الحنابلة لأبى يعلى ج ١ ص ٦

(٢) المرجع السابق

(٣) المناقب ٢٧٠

والارهاب فلم يُجْد معه شيء من ذلك .

وكان المأمون قد مات وأوصى خليفته بتثبيت هذه العقيدة فما كان من المعتصم إلا أن أمر بجلده وسجنه وبقى سجينا أكثر من سنتين بشهور ولما استيْأسوا منه خلوا سبيله ، ثم جاء الواثق بعد المعتصم فمنعه من التحدث والفتوى ولقاء الناس .

واستمر ابن حنبل محتجبا ومختفيا حتى مات الواثق وجاء المتوكل وقرب الفقهاء إليه ومنع الكلام فى هذا الأمر وانتهت هذه المحنة وبقى اسمها فى التاريخ « المحنة » .

وقد سبق أن بينا الكلام فى هذا وموقف المعتزلة منه ، وأن ابن حنبل أبعد نفسه عن الخوض فيه لأن ذلك ابتداع ، وروى عنه أنه قال : من زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمى ، ومن زعم أنه غير مخلوق فهو مبتدع ، ويروى أنه كتب إلى المتوكل عندما سأله عن ذلك رسالة قال فيها : « روى عن غير واحد من سلفنا أنهم كانوا يقولون : القرآن كلام الله غير مخلوق وهو الذى أذهب إليه . . . . وان الكلام فى هذا غير محمود [1] » .

قال ابن عبد البر : كانت بين الكرابيسى وابن حنبل صداقة وطيدة ولما خالفه فى القرآن عادت تلك الصداقة عداوة . وذلك أن أحمد كان يقول من قال : القرآن مخلوق فهو جهمى ، ومن قال : القرآن كلا م الله ولا يقول

---

(١) بينا قبل أن أول من قال بخلق القرآن هو الجعد بن درهم ثم جهم بن صفوان ، وتبعهما فى ذلك بشر المريسى ، وأن أبا حنيفة رد على ناشريها بما أسكتهم إذ قال : ما قام بالله غير مخلوق وما قام بالخلق مخلوق » واستمرت هذه الفتنة تظهر وتختفى حتى اعتنقها المأمون وأوغل فيها وأخذ يدعو العلماء إلى القول بها ويضطهد مخالفيه .

قال الحافظ الذهبى : امتحن المأمون العلماء بخلق القرآن ، وقام فى هذه البدعة قيام معتقديها فأجاب أكثر العلماء على سبيل الاكراه ، وتوقفت طائفة ثم أجابوا وناظروا ، وعظمت المصيبة فقد حبس وعذب وأوذى فى هذه المحنة خلائق لا يحصون . فقد حبس أحمد بن حنبل فى زمن المعتصم ثمانية وعشرين شهرا وضرب بالسياط ، وأوذى البويطى وحمل من مصر إلى بغداد ومات فى سجنها سنة ٢٣١.

واستمرت هذه الفتنة إلى عهد المتوكل حيث نهى الناس عن القول فى ذلك والسكوت عن هذه المقالة . لكن بقى لها فى النفوس آثار اذ صارت سببا من أسباب الجرح والتعديل فجرح بها بعض العلماء والمحدثين والفقهاء والقضاة والرواة الثقات ، واتخذت أداة انتقام وايذاء فمن حقد على عالم اتهمه بهذا القول حتى جرح بعضهم البخارى وغيره من أئمة الحديث الموثوق بهم ، بل رمى بهذه التهمة أبو حنيفة ، كذا فى تأنيب الخطيب للكوثرى . راجع « مسألة خلق القرآن وأثرها بقلم عبد الفتاح أبو غده .

غير مخلوق ولا مخلوق فهو واقفي ، ومن قال : لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع [1] . وقال الحافظ الذهبي في الميزان : إن عنى بقوله : القرآن كلام الله غير مخلوق ولفظي به مخلوق . التلفظ فهو جيد فإن أفعالنا مخلوقة ، وإن قصد الملفوظ بأنه مخلوق فهذا الذى أنكره أحمد والسلف [2] .

وأيا ما كان فقد خرج ابن حنبل من هذه المحنة خروج الأبطال ، ولم يزل بعد ذلك اليوم في صعود واعتلاء حتى تواضعت القلوب على حبه ، وأصبح حبه شعار أهل السنة وأهل الصلاح ، يقول أحد معاصريه : إذا رأيت الرجل يحب أحمد فاعلم أنه صاحب سنة [3] ، ويقول بعضهم : من سمعتموه يذكر أحمد بن حنبل بسوء فاتهموه على الاسلام [4] .

منهج ابن حنبل العقائدى :

كان أحمد سلفيا في فقهه وكذلك كان سلفيا في تفكيره العقائدى ، ومع احجامه عن الخوض في الغيبيات والأمور العقائدية فانه قد أثر عنه شيء في ذلك يدل على اتجاهه .

فبالنسبة للإيمان يرى أنه قول وعمل وأنه يزيد وينقص ، ويرى أن البر كله من الإيمان ، وأن المعاصي تنقص منه ، ويرى أن الاسلام درجة وسط بين الإيمان والكفر ، وأن المعصية قد تجتمع مع الاسلام لكنها لا تجتمع مع الإيمان .

ويقول : يخرج الرجل من الإيمان إلى الاسلام فان تاب رجع إلى الإيمان ، ولا يخرجه من الإسلام إلا الشرك بالله أو رد فريضة من فرائضه وجحودها .

ويرى تفويض أمر من مات على المعصية إلى الله ، ويروى عنه ارجاء أمر مرتكب الكبيرة ، وأن كل شيء بقضاء الله وقدره الخير والشر جميعا ، ورجا لمُحْسِنِي أمة محمد ، وتخوَّف على مسيئهم ، ولم ينزل أحدا منهم الجنة بالاحسان ولا النار بذنب اكتسبه حتى يكون الله سبحانه الذى ينزل خلقه حيث شاء .

---

(١) الانتقاء ص ١٠٦

(٢) الميزان جـ ١ ص ٥٤٤

(٣) ترجمة الامام أحمد للذهبى ص ١٦

(٤) تاريخ بغداد للخطيب جـ ٤ ص ٤٣١

ويقول : لا يكفر أحد من أهل التوحيد وان عملوا بالكبائر . فهو يؤمن بالقدر خيره وشره ويسلم الأمور كلها لله ، وأن الله يعلم بكل شيء ويقدر كل شيء ، وما يفعله الإنسان فبقدرة الله وارادته .

وكذلك فإنه يثبت لله كل الصفات التي وصف بها نفسه فهو سميع بصير متكلم ، وليس كمثله شيء . فلا يبحث عن كنه هذه الصفات ولا يحاول التأويل فيها ويروى عنه أنه قال في أحاديث الصفات : هذه الأحاديث نرويها كما جاءت » لأنه يعتبر التأويل خروجا على نصوص القرآن والسنة إن لم يكن ستمدا منها ويقول : صفة المؤمن إرجاء ما غاب عنه من الأمور إلى الله .

وكان يؤمن برؤية الله يوم القيامة لأنه ثابت بالحديث الصحيح ، ويقول : والحديث عندنا على ظاهره كما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم والكلام فيه بدعة ، ولكن نؤمن به على ظاهره ولا نناظر فيه أحدا ، وترى أنه اعتمد في هذا على السنة وحدها لأنها جاءت لبيان ما في القرآن رافعة لما مظهره التعارض [1] .

وواضح أن منهج أحمد في الأمور الغيبية والعقائدية منهج سلفي ، فقد كان الصحابة يتنازعون في كثير من مسائل الأحكام ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة لم يسوموها تأويلا ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يقل أحدهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالإيمان والتعظيم [2] .

وباتباع أحمد لهذا المنهج يكون قد أبعد نفسه ومن تبعه عن متاهات العقل وأوهامه ، ووفر جهده الفكري إلى ما وراءه عمل ، وما يحتاجه الناس في حياتهم المعيشية مما يتعلق بالعبادات والمعاملات العامة والخاصة .

---

(١) راجع في كل هذا المناقب لابن الجوزي ١٥٥/١٧٧ ، الانتقاء في فضائل الأئمة لابن عبد البر ص ١٠٦ ، الميزان للشعراني الجزء الأول ، الفيصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الجزء الثالث ، ضحى الاسلام لأحمد أمين الجزء الثالث ابن حنبل لأبي زهرة .

(٢) اعلام الموقعين جـ ١ ص ٤٩

رأيه فى الخلافة :

ولذا فإنه فى موضوع الخلافة نهج منهج الامام مالك فآثر طاعة الإمام ولو ظالما على الخروج على الجماعة تجنبا للفتن التى تثير القلاقل وتولد الحقن . وروى عنه أنه قال : إذا رأيت رجلا يذكر أحدا من أصحاب رسول الله بسوء فاتهمه على الإسلام ، ومن انتقص أحدا منهم أو أبغضه لحدث كان منه أو ذكر مساويه كان مبتدعا ، والمبتدع عنده متهم فى دينه .

ولما كثر الطعن على الإمام على فى عهد المتوكل اشتد فى الدفاع عنه فيقول : إن الخلافة لم تزين عليا بل على زينها ، ومع حبه لعلى فإنه يضعه فى نفس الدرجة من الخلافة التى كان فيها بعد عثمان . ولا يسمح بالجدل فيما كان بين على ومعاوية ويقول لمن يسأله فى ذلك « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون » .

وكان يرى أن نظام اختيار الخليفة القائم لمن يخلفه هو الذى يتفق مع السنة فقد اختار الرسول خليفة بالإشارة إذ أناب عنه أبا بكر فى مرضه للامامة . واختار أبو بكر عمر للخلافة . واختار عمر ستة وترك للأمة اختيار واحد من بينهم .

ولم يؤثر عنه أنه عمد إلى تقديم النصح للحكام أو وجه إلى ذلك . وإنما الذى عرف عنه أنه كان يتجنب الحكام فلا يسايرهم فيما هم فيه ولا يدعوهم بالقول إلى غيره حفاظا على نفسه وتجنبا لاثارة الفتن وتفكك الجماعة .

وكان يركز على إصلاح الرعية وتوجيه الأفراد إلى إحياء السنة والتمسك بسيرة السلف الصالح ، ويرى ما يراه الحسن البصرى من أن إصلاح الرعية يؤدى لا محالة إلى صلاح الراعى .

حالته المادية وعفة نفسه :

عاش أحمد فقيرا محدود الدخل فقد خلف له والده بضعة حوانيت تغل له قدرا يسيرا من الدراهم [1] ، ولذا فانه كثيرا ما كان يقتات من كد يده ليغطى

---

(١) المناقب ص ٣٢٤ .

نفقات رحلاته لطلب الحديث والأثر . ومع فقره وحاجته فقد كان سخيا كما كان أبيّ النفس يحتاط لحق الله فلا يأخذ مالا فيه أدنى شبهة .

يروى أن الأمين كلف الشافعي أن يختار قاضيا لليمن فأراد الشافعي أن يرشح ابن حنبل لذلك ليسهل له سبل العيش ، ويمكنه من الالتقاء بشيخه عبد الرزاق بن جهم الذى يأخذ عنه الحديث دون أن يتكبد فى سبيل ذلك جهدا ولا مالا . فلما علم ابن حنبل غضب من شيخه وقال : يا أبا عبدالله إن سمعت منك هذا ثانية لم ترن عندك »[1].

ومع فقره وبعده عن الحكام كان موضع احترام وإجلال كل من عرفه ، فقد كان بعيدا عن الرياء ولا يحب الظهور ويقول : طوبى لمن أخمل الله ذكره . ويقول بعض من لاقوه : ما رأيت أحدا فى عصر أحمد ممن رأيت أجمع منه ديانة وفقها وأدبا وكرم خلق وثبات قلب وكرم مجالسة[2] ، وقال فيه يحيى ابن معين : صحبت أحمد خمسين سنة فما افتخر علينا بشيء مما كان فيه من الصلاح[3]

وكان ينهى عن اتباعه فيما يقول ويوجه إلى الأخذ من المصادر الأصلية فيقول : لا تقلدنى ولا مالكا ولا الشافعى ولا الثورى وخذ من حيث أخذوا » ويقول : انظروا فى أمر دينكم فان التقليد لغير المعصوم مذموم وفيه عمى للبصيرة . وقد سبق ذكر ذلك عند الكلام عن التقليد .

فقه ابن حنبل وماأثر عنه :

أشرنا إلى أنه عرف فقه الرأى وأعرض عنه ، وعرف فقه الحديث فأقبل عليه ، وأنه عرف بأنه فقيه أثرى لأنه نزه فقهه عن الخروج على السنة ، لا يرد فى فقهه حديثا نسب لرسول الله إلا إذا عارضه أقوى منه ، فإذا لم يجد عن الرسول ولا صحابته اجتهد فى تخريج المسألة على منهاج من سبقه ، وينهى عن الاجتهاد فيما لم يتكلم فيه أو فى منهاجه السلف الصالح .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٧١ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٤ .

(٣) الحلية ج ٩ ص ١١١ أشار إليه الشيخ أبو زهرة فى كتابه ابن حنبل ص ٩١ .

وكان الفقه فى عصر أحمد مزدهراً إلى أبعد حد ، وكان العصر عصر تدوين ، فقد دون الفقه الواقعي والافتراضى أيضا حيث كان فقهاء مدرسة الرأى يفترضون المسائل ويستنبطون أحكامها ، كما كان علم الأصول قد دوّن ، واطلع أحمد على الثمرات الفقهية والأصولية وتغذى منها عقله فوق ما تغذى به من السنة والأثر ، وتعددت فى عصره الرحلات لجمع الحديث والأثر ، وكان مالك قد أخرج موطأه دوَّن فيه ما صح عنده ممن اتخذوا المدينة مقاما لهم ، وجمع الشافعى مسنده ، كما جمع أبو يوسف ومحمد الكثير من الآثار التى ترجع إلى الصحابة والتابعين الذين استوطنوا العراق ، وتعدد الرواة وتخصصوا فى فن الرواية ، واطلع أحمد على كل هذا وكان الطريق أمامه ممهدا للعكوف على دراسة السنة وأخذ الأحكام الفقهية منها ، ولعل مسند أحمد كان أول جامع لأحاديث الأمصار .

وكان هناك من الفقهاء السابقين من ينكر الاحتجاج بخبر الواحد فى بعض صوره ويقدم عليه القياس ، ومنهم من يتمسك بالسنة مطلقا ولا يقدم عليها شيئا ويخصصون بها عام القرآن ، ومنهم من يعتبر عمل أهل المدينة خاصة ويقدمه على غيره حتى بعض أخبار الآحاد ، فأخذ أحمد من ذلك ما يتفق مع مسلكه الذى وجه إليه منذ نشأته الأولى وهو الاتجاه إلى السنة وأقوال الصحابة عموما وأقوال التابعين ، فخرَّج على ذلك ما جد من أحكام ، والتزم بما ورد فيها من آثار حتى أنه إذا وجد فى المسألة أقوالا للصحابة مختلفة ولم يتمكن من المفاضلة بينها أخذ بها مع اختلافها وروى الأقوال دون أن يجزم بواحد منها . ولذا فان الفقه المنقول عنه فيه اضطراب وتضارب فكثيرا ما تجد فى المسألة الواحدة عدة روايات متعارضة ومتناقضة .

وقد يكون مرجع ذلك عدوله عن رأى إلى آخر مع نقل كلا الرأيين أو الآراء عنه دون معرفة المتقدم منها والمتأخر وخاصة أنه لم يدون فقهه بنفسه ، ولا أملى كتابا فى ذلك ، وأن كل ما أثر عنه هو المسند فى الحديث ، والناسخ والمنسوخ ، وكتاب طاعة الرسول ، أما فقهه فقد عنى بجمعه وتدوينه صالح أكبر أولاده وبعض مريديه نذكر منهم أحمد بن هانى أبا بكر الأثرم ، وعبد الملك بن عبد الحميد بن مهران الميمونى الذى صحب أحمد أكثر من عشرين سنة ،

والذى كانت لروايته الاعتبار الاسمى ، وأحمد بن محمد أبا بكر المروزى وغيرهم . ثم جاء أبو بكر الخلال فأخذ فقه أحمد عن هؤلاء وجمعه منهم وقطع الفيافى والقفار فى سبيل ذلك حتى عد بحق جامع فقه ابن حنبل ، ولولا هؤلاء لما كان لمذهب أحمد وجود [1] .

كما قد يكون مرجع هذا إلى ما عرف عنه من أنه إذا وجد قولين مختلفين للصحابة فى مسألة ولم يتمكن من التفضيل بين القولين لِتَساوى الصحابيين فى المنزلة والدرجة ، تورع عن الترجيح وحكى الخلاف واعتبر كلا من الرأيين قولا لـه .

يقول ابن القيم : «ومن تأمل فتاواه وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما على الأخرى ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة حتى أن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه فى المسألة روايتان . . . »[2] .

كما قد يكون مرجع ذلك إلى أن أصحابه قد استنبطوا من فتاويه قولا ينسبونه إليه بينما فتواه لا تنتجه فى الواقع ، أو يكون أفتى فى مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين لوجود ملابسات تقتضى هذا الاختلاف ولم يتبيَّن الرواة هذه الملابسات ونقلوا عنه الرأيين على أنهما صدرا منه فى مسألة واحدة .

ويلاحظ فى فقه أحمد أنه كان لا يعتمد فى العبادات إلا على النصوص وهى فى هذا تسعفه ، وكان يحتاط فيها دائما ، أما المعاملات فإن الأصل عنده فيها الإباحة مالم يقم الدليل على الحظر ، ولذا فإن مذهبه وإن عرف بالتشديد فى العبادات فانه أيسر المذاهب الفقهية بالنسبة للمعاملات .

كما أن ابن القيم الحنبلى يقرر قاعدة عامة من واقع اتجاه إمام مذهبه فيقول : الأصل فى العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر ، والأصل فى العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم ، والفرق بينهما أن الله سبحانه لا يعبد إلا بماشرعه على ألسنة رسله فان العبادة حقه على عباده ، . وأما العقود والشروط والمعاملات فهى عفو حتى يحرمها . . . . فكل شرط

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٧٦ .

(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٨/٢٩ .

وعقد معاملة سكت عنها فانه لا يجوز القول بتحريمها فإنه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال . فكيف وقد صرحت النصوص بأنها على الإباحة فيما عدا ما حرمه [١] .

مصادر فقه أحمد ومنهجه فيها :

تعتمد فتاوى أحمد على النصوص أولا وآثار السلف ، وإن وجد الصحابة مختلفين ولم يجد سببا للترجيح ترك المسألة ذات قولين ، وإن لم يجد فتوى لصحابى استأنس بقول التابعى أو بقول من فقهاء السلف الذين اشتهروا بالفقه المعتمد على الأثر كمالك والأوزاعى ، فاذا لم يجد شيئا من ذلك ولا خبرا مرسلا انفرد بالاجتهاد مضطرا لذلك ، وذلك كثير فى فقهه .

وكان يعتمد فى اجتهاده المنفرد على استصحاب الأصل ، ومراعاة المصلحة المرسلة ويعطى الوسيلة حكم الغاية ، وكان لا يلجأ إلى القياس والاجتهاد إلا عند الضرورة . وكان يرى أن الاحتجاج بالاجماع معتبر إن أمكن حدوثه والتعرف عليه ، يقول ابن القيم كانت فتاوى أحمد مبنية على خمسة أصو ل .

أحدها النصوص [٢] ، فاذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنا من كان ، ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر فى المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس[٣] ، ولا إلى خلافه فى التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر [٤] ، ولا خلافه فى استدامة المحرْم الطيب الذى تطيَّب به قبل إحرامه لصحة حديث عائشة فى ذلك [٥] . . . ، وكذلك لم يلتفت إلى قول على وعثمان وطلحة وأبى

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٤٤/٣٤٥ .

(٢) أى الصحيحة المسندة قرآنا كانت أو سنة لأنه يقدم قول الصحابى على الخبر المرسل على ما سيأتى

(٣) وقد سبق بيانه وفى رواية عنها قالت : طلقنى زوجى ثلاثا فلم يجعل لى رسول الله سكنا ولا نفقة وأنظر نيل الأوطار جـ ٦ ص ٣٣٨ .

(٤) عن عمار بن ياسر قال : جنبت فلم أصب الماء فتمعكت فى الصعيد وصليت فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال : إنما يكفيك هكذا وضرب النبى بكفيه الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه » متفق عليه . وفى رواية إنما كان يكفيك أن تضرب بكفيك فى التراب ثم تنفخ فيهما ثم تمسح بهما وجهك وكفيك إلى الرصغين » نيل الأوطار جـ ١ ص ٣١٠ .

(٥) عن عائشة قالت : كنت أطيب النبى عند إحرامه بأطيب ما أجد وفى رواية كان النبى إذا أراد أن يحرم تطيَّب بأطيب ما يجد ثم أرى وميض الدهن فى رأسه ولحيته بعد ذلك ، وقالت : كأنى أنظر

أيوب وأبىّ بن كعب فى ترك الغسل من الا كسال - أى الجماع دون إنزال الرجل - لصحة حديث عائشة أنها فعلته هى ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلا [(١)] ، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس واحدى الرايتين عن على أن عدة المتوفى عنها زوجها الحامل أقصى الأجلين لصحة حديث سبيعة الاسلمية [(٢)] ، ولم يلتفت لقول معاذ ومعاوية فى توريث المسلم من الكافر لصحة الحديث المانع من التوارث بينهما [(٣)] . . ، ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب ، ولا عدم علمه بالمخالف الذى يسميه كثير من الناس إجماعا [(٤)] .

ويبين من إطلاق كلمة النص الشاملة لنصوص القرآن والسنة أنه كشيخه الشافعى يرى أن الاستدلال بالقرآن والسنة فى مرتبة واحدة . . فظاهر القرآن يحمل على ما جاءت به السنة .

وألف كتابا فى الرد على من أخذ بظاهر القرآن وترك السنة ، طبع بعنوان مقدمة فى أصول التفسير يقول فيه : « أنزل الكتاب على الرسول هدى ونورا

إلى وميض الطيب فى مفرق رسول الله بعد أيام وهو محرم » متفق عليه. نيل الأوطار جـ ٤ ص ٣٣٩ ، جـ ٥ ص ١٢ .

(١) عن عائشة رضى الله عنها . أن رجلا سال النبى صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجامع أهله ثم يُكسل - وعائشة جالسة - فقال رسول الله : إنى لأفعل ذلك أنا وهذه ثم نغتسل . رواه مسلم وقد حسنه الحازمى . لكن الشوكانى استظهر ضعفه انظر نيل الأوطار حـ ١ ص ٢٦٢ .

(٢) عن أم سلمة أن سبيعة كانت تحت زوجها فتوفى عنها وهى حبلى فخطبها أبو السنابل بن بُعكك فأبت أن تنكحه فقال : والله ما يصلح أن تنكحى حتى تعتدى آخر الأجلين . فمكثت قريبا من عشر ليالى ثم نفست ثم جاءت النبى فقال : انكحى . رواه الجماعة إلا أبا داود وابن ماجه . وفى رواية قالت : فأفتانى بأنى قد حللت حين وضعت حملى وأمرنى بالتزوج إن بدالى . انظر نيل الأوطار حـ ٦ ص ٣٢٢.

(٣) روى أسامة بن زيد أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم . رواه الجماعة إلا مسلما والنسائى . وعن عبدالله بن عمرو أن النبى قال : لا يتوارث أهل ملتين شىء . رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه . وللترمذى مثله من حديث جابر . وعن جابر أن النبى قال : لا يرث المسلم النصرانى إلا أن يكون عبده أو أمته رواه الدارقطنى . يقول الشوكانى : الأكثرولا يرث المسلم من الذمى وقال : معاذ ومعاوية والناصرية والامامية : بل يرث لقول الرسول : الاسلام يعلو ولا يعلى . وقوله : نرثهم ولا يرثوننا . قال الشوكانى : بل هو من قول معاوية ، وهو اجتهاد مصادم لعموم النص -- نيل الأوطار حـ ٦ ص ٨٣/٨٤ .

(٤) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٩/٣٠

لمن اتبعه وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه وما قصد له الكتاب . شاهده فى ذلك أصحابه ، ونقلوا ذلك عنه فلا تفسير للقرآن إلا بالأثر ولا ينبغى أن يفسر بالرأى ، وينبغى أن يحمل عام القرآن على خاص السنة ومطلقه على مقيدها ومجمله على مفصلها - حتى لو كانت السنة من أخبار الآحاد - فاذا لم يكن فى موضوع النص القرآنى سنة أخذ بظاهر القرآن وساق جملة من الآيات الدالة على طاعة الرسول [1] .

ولذا فان السنة عند أحمد حاكمة على القرآن ، فهو فى هذا لا يخرج فى الجملة عن شيخه الشافعى يقول ابن القيم مؤيدا لرأى إمامه : « وطريقة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث كالشافعى والإمام أحمد ومالك ، وأبى حنيفة وأبى يوسف فانهم يردون المتشابه إلى المحكم ، ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ويبينه لهم فتتفق دلالته مع دلالة المحكم وتوافق النصوص بعضها بعضا ويصدق بعضها بعضا فانها كلها من عند الله وما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض . . وذكر عدة أمثلة لمن أبطل السنن بظاهر القرآن مع ذكر الرد عليها [2] » .

ثم قال : والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه : أحدها أن تكون موافقة له من كل وجه . . الثانى أن تكون بيانا لما أريد بالقرآن وتفسيرا له . الثالث : أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه ولا تخرج عن هذه الأقسام . فلا تعارض القرآن بوجه ما .

فما كان منها زائدا على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبى صلى الله عليه وسلم تجب طاعته فيه ولا تحل معصيته وليس هذا تقديما لها على الكتاب بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله ، وأطال فى بيان ذلك .

ثم قال : فلو ساغ لنا رد كل سنة زائدة كانت على نص القرآن لبطلت سنن رسول الله كلها إلا سنة دل عليها القرآن . ثم بين أنواع دلالة السنة الزائدة على القرآن وقال : ذهب بعض أصحابنا إلى أن الزيادة إن غيرت حكم المزيد

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٧١/٢٧٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٧٥/٢٨٨ .

عليه تغييرا شرعيا كان نسخا ، وإن لم يغير حكم المزيد عليه بحيث لو فعل على حد ما كان يفعل قبلها كان معتدا به ولا يجب استئنافه لم يكن نسخا وأطال فى بيان ذلك [1] .

ويقول الإمام أحمد : إن طلب علم الكتاب يكون عن طريق السنة فهى السبيل المستقيم لمعرفة الأحكام ، وأن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله . ويأخذ الامام أحمد بكل ما جاءت به السنة حتى أخبار الآحاد فيما يتعلق بالأحكام العملية بل وفيما يتعلق بالعقائد أيضا .

واعتبر أحمد كشيخه الشافعى الحديث المرسل الذى رواه كبار التابعين وله شاهد يزكيه غير أنه جعل مرتبته بعد قول الصحابى لأنه يعتبره من قبيل الحديث الضعيف .

ولا يتشدد ابن حنبل فيما يشترط لاعتبار خبر الواحد تشدد غيره ولكنه يكتفى بأن يكون الراوى غير معروف بالكذب فيقبل الحديث وان كان فى ضبط الراوى نقص وكل ما فى الأمر أنه يرده بسند أقوى إن وجد ، ويروى عنه أنه قال لابنه عبدالله ، وهو الذى عنى بمسند أبيه : يا بنى لا أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن فى الباب شيء يدفعه .

ولذا فانه كما يروى ابن الجوزى كان يقدم الحديث الضعيف على القياس ، كما أن مسنده حوى الكثير من الأحاديث الضعيفة .

والحديث الضعيف الذى يأخذ به أحمد ويقدمه على القياس هو الذى يرتفع فى اصطلاح المحدثين إلى درجة الحسن إذ كان الامام أحمد يعتبر الضعيف قسيم الصحيح ويقول : إن الحديث الضعيف خير من الرأى ، وليس المراد به المتروك لكن المراد به الحسن [2]

وقد سبق أن بينا بعض ما ترتب على الزيادة على الكتاب بخبر الواحد من آثار ، وما ترتب على الاختلاف حولها من اختلاف الأحكام ، وكذا ما ترتب على تخصيص عام القرآن بخبر الواحد ، كما بينا أن الشافعى وأحمد من مدرسة

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٨٨/إلى آخر الجزء

(٢) ابن حنبل لأبي زهرة ص ٢٤١/٢٤٢ .

الحديث يجعلان السنة حاكمة على ظاهر القرآن وعامه ، ويأخذان بخبر الواحد إذا عارضه ظاهر القرآن ومثلنا لكل ذلك .

الأصل الثانى الذى يعتمد عليه الامام أحمد كما ذكره ابن القيم : **ما أفتى به الصحابة** فانه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف لها مخالف منهم فيها لم يَعْدُها إلى غيرها ولم يقل إن ذلك إجماع ، بل من ورعه يقول : لا أعلم شيئا يدفعه ، كما قال فى رواية أبى طالب لا أعلم شيئا يدفع قول ابن عباس وإبن عمر وأحد عشر من التابعين على تسرى العبد . وإذا وجد الامام أحمد هذا النوع عن الصحابة لم يقدم عليه عملا ولا رأيا ولا قياسا[1] .

ومن الواضح أن أحمد بن حنبل عنى بالمأثور عن الصحابة كما قلنا فجمع منها ما أمكنه جمعه من مختلف الأقاليم فكانت أقوالهم مدرسته الفقهية التى بنى فقهه عليها وضبطها بما تلقاه عن شيخه الشافعى من ضوابط .

يقول ابن القيم : إن لم يخالف الصحابى صحابيا آخر فإما أن يشتهر قوله فى الصحابة أو لا يشتهر . فان اشتهر فالذى عليه جماهير الفقهاء أنه إجماع وحجة ، وقالت طائفة منهم هو حجة وليس باجماع . . وإن لم يشتهر قوله أو لم يعلم ذلك فالذى عليه جمهور الأمة أنه حجة . . وهو منصوص الإمام أحمد فى غير موضع عنه واختيار جمهور أصحابه[2] . وساق الأدلة الدالة على وجوب اتباع الصحابة .

وليست المجموعة الفقهية المأثورة عن الصحابة قدرا قليلا لا تخرّج فقيها ، لكنها فى الواقع كثيرة جدا لأنها أقوال صادرة من أفراد كثيرين فى مناسبات مختلفة وأماكن متباينة وأزمنة طويلة فى وقت كانت الفتوى منحصرة فيهم والحاجة لمعرفة الأحكام الشرعية ماسة . فكانت جامعا كبيرا لأحكام جزئية عالجت أشتاتا من الحوادث لأناس تختلف مشاربهم فهى تكوّن الفقيه وتسعفه لمعرفة حكم ما يعرض عليه إما بنفسها أو بالقياس عليها .

الأصل الثالث الذى ذكره ابن القيم : **الاختيار من فتاوى الصحابة إذا اختلفوا** . فيتخيّر ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ولم يخرج عن أقوالهم

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٠/٣١ .

(٢) المرجع السابق جـ ٤ ص ١٢٠/١٢٦ .

فان لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول [1] .

وفى موضع آخر يقول : إذا اختلفت أقوال الصحابة ، فان خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر ، وإن خالفه أعلم منه فعن أحمد روايتين ، والصحيح أن الشق الذى فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح وأولى . فان كان الأربعة فى شق فلا شك أنه الصواب ، وإن كان أكثرهم فالصواب فيه أغلب ، وان كانوا اثنين اثنين فشق أبى بكر وعمر أقرب إلى الصواب فان اختلف أبو بكر وعمر فالصواب مع أبى بكر [2] .

فالصحابى إذا قال قولا أو حكم حكما أو أفتى بفتيا فيجوز أن يكون سمعه من النبى ، أو سمعه ممن سمع منه ، أو فهمه من كتاب الله فهما خفى علينا ، أو أن يكون قولا متفقا عليه بينهم وهم لا يتفقون على ضلال ، أو أن يكون مرجعه إلى كمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على ما تفرَّد به عنا ، كما يحتمل أن يكون ناتجا عن فهم خاطئ،ووقوع احتمال واحد من الوجوه الصحيحة التى ذكرنا أغلب على الظن من واقع احتمال خاطئ واحد .

وروى البعض أن الامام أحمد كان إذا وجد فتوى الصحابى لا يلتفت إلى النصوص لأنها تغنيه عن الاستنباط من النص . لكن ابن القيم رد ذلك بقوله : كان أحمد إذا وجد نصا أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنا من كان .

وروى عن أحمد أنه **قدم قول التابعى على القياس** إذا لم يكن هناك نص ولا أثر ولا حديث مرسل . إذ فتوى التابعى المعروف بالفضل تعتبر أثرا سلفيا فيقدم على الرأى يقول ابن القيم : اختلف السلف فى ذلك فنهم من يقول : يجب اتباع التابعى فيما أفتى به ولم يخالفه فيه صحابى ولا تابعى وهذا قول بعض الحنابلة والشافعية ، وقد صرح الشافعى فى موضع بأنه قاله تقليدا لعطاء ثم قال : على أن فى الاحتجاج بتفسير التابعى عن الامام أحمد روايتين . ومن تأمل كتب الأئمة ومن بعدهم وجدها مشحونة بالاحتجاج بتفسير التابعى [3] .

---

(1) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٣١ .

(2) المرجع السابق جـ ٤ ص ١١٩ .

(3) المرجع السابق ص ١٥٦ .

الأصل الرابع الذى يعتمد عليه الامام أحمد : **الحديث المرسل والضعيف** إذا لم يكن فى الباب شيء يدفعه فهو المرجح عنده على القياس ، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما فى روايته متهم ، بل الضعيف عنده قسم من أقسام الحسن على ما أشرنا قبل .

يقول ابن القيم : وليس أحد من الأئمة إلا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة فما منهم أحد إلا وقد قدم الحديث الضعيف - فى الجملة - على القياس .

فقدم أبو حنيفة حديث القهقهة فى الصلاة[1] على محض القياس ، وأجمع أهل الحديث على ضعفه ، وقدم حديث الوضوء بنبيذ التمر[2] على القياس وأكثر أهل الحديث يضعفه . . . .

وقدم الشافعى الخبر الذى رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم ابن عباس من جواز الصلاة بمكة فى وقت النهى[3] مع ضعفه ومخالفته لقياس غيرها من البلاد . ونص الخبر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يا بنى عبد المطلب أو يا بنى عبد مناف . لا تمنعوا أحدا يطوف بالبيت ويصلى فإنه لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس إلا عند هذا البيت يطوفون ويصلون ، كما روى جبير بن مطعم أن النبى قال : يا بنى عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار[4] وقدم فى أحد قوليه حديث « من قاء أو رُعِفَ فليتوضأ ولْيبْن على صلاته »[5] على

(١) روى الخطيب عن أبى هريرة : من ضحك فى الصلاة فقهقه فليعد الوضوء والصلاة . قال العزيزى اسناده واه . السراج المنير جـ ٣ ص ٣٤٦ .

وروى الدارقطنى عن جابر : الضحك ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء . السراج المنير على الجامع الصغير جـ ٢ ص ٤١٣ .

(٢) لم نقف عليه فيما بين أيدينا الآن من مراجع فى السنة .

(٣) الحديث الأول رواه الدارقطنى والثانى رواه الجماعة إلا البخارى قال الحافظ وهو معلول ولم يروه أيضا مسلم - نيل الأوطار جـ ٣ ص ١٠٨ .

(٤) عن اسماعيل بن عباس عن ابن جريج عن ابن أبى مليكة عن عائشة قالت : قال رسول الله : من أصابه قيء أو رعاف أو قَلَسٌ أو مذى فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو فى ذلك لا يتكلم . رواه ابن ماجه والدارقطنى . انظر نيل الأوطار للشوكانى جـ ١ ص ٢٢٢ .

القياس مع ضعف الخبر وإرساله ، وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابى على القياس [١] .

الأصل الخامس : القياس : وإنما يلجأ إليه أحمد للضرورة وكذلك كان شيخه الشافعى ينقل ابن القيم عن الامام أحمد سألت الشافعى عن القياس فقال : إنما يصار إليه عند الضرورة [٢] .

ومع وقوف ابن حنبل فى القياس على الضرورة فان فقهاء المذهب جوزوا القياس على المستثنيات فى بعض الصور يقول ابن قدامة « والمستثنى من قاعدة القياس ينقسم إلى ما عقل معناه وإلى ما لا يعقل . فالأول يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة . ومن ذلك استثناء العرايا للحاجة . لا يبعد أن نقيس العنب على الرطب إذا تبين أنه فى معناه وكذلك إيجاب صاع من تمر فى لبن المصراة — وقد سبق ذكر الحديث — مستثنى من قاعدة الضمان بالمثل مقيس عليه ما لو ردَّ المصراة بعيب آخر وهو نوع الحاق ، ومنه إباحة أكل الميتة عند الضرورة صيانة للنفس واستبقاء للمهجة ويقاس عليه المكره لأنه فى معناه . وأما ما لا يعقل فلتخصيصه بعض الأشخاص بحكم وتفريقه فى بول الصبى بين الذكر والأنثى فهذا لا يجوز القياس عليه [٣] . والحديث الذى فرق فى الطهارة بين بول الصبى والصبية روته أم الفضل [٤] ونصه « إنما يغسل من بول الأنثى وينضح من بول الذكر » والمراد بالنضح الرش بالماء حتى يعم جميع المحل .

يقول ابن القيم هذه الأصول الخمسة من أصول فتاويه وعليها مدارها ، وقد يتوقف فى الفتوى لتعارض الأدلة عنده أو لاختلاف الصحابة فيها ، أو لعدم

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٣١ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٢ ، جـ ٢ ص ٢٦٥ .

(٣) روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ص ١٧٦ .

(٤) لبابة بنت الحرث زوج العباس بن عبد المطلب وأخت ميمونة زوج الرسول . وسبب الحديث : أن الحسين بن على كان فى حجر الرسول فبال عليه فقالت له السيدة لبابة : هات الثوب حتى أغسله فقال : الحديث — أنظر السراج المنير جـ ٢ ص ٥٣ وعن أم قيس بنت محصن أنها أتت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله فبال على ثوبه فدعا بماء فنضجه عليه ولم يغسله . رواه الجماعة وعن على أن الرسول قال : بول الغلام الرضيع ينضح وبول الجارية يغسل » وروت عائشة مثل ذلك وكذا أبو السمح خادم الرسول وأم كرز الخزاعية — نيل الأوطار جـ ١ ص ٥٣ .

اطلاعه فيها على أثر أو قول أحد من الصحابة والتابعين . وكان شديد الكراهة والمنع للافتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف ، وكان يسوغ استفتاء فقهاء الحديث وأصحاب مالك ويمنع استفتاء من يُعرض عن الحديث .

موقف أحمد من الاستصحاب :

ونستطيع أن نذكر مصادر أخرى لفقه أحمد غير التى ذكرها ابن القيم ، فانه كان إذا ما افتقد النص والأثر والشبيه الذى يقيس عليه ينظر إلى الأصل فى الأشياء ويستصحب هذا الأصل فان كان الإباحة فانها تستمر حتى يقوم الدليل على الحظر وإن كان الحظر استمر حتى يقوم الدليل على خلافه ، وكان رضى الله عنه يتشدد فى قبول الدليل الذى يبطل الاستصحاب .

ومن الأحكام التى بنى القول فيها على الاستصحاب المفقود قبل الحكم بوفاته فان الحالة التى كانت ثابتة هى الحياة فيفترض استمرارها فيثبت حقه فى الإرث من الغير ، وتثبت له الوصايا وما يستحقه فى الوقف على ما بيناه فى مواضعه [(١)] .

وعلى هذا فالاستصحاب يكون مصدرا لاستنباط الأحكام ودليلا للاثبات عند أحمد كشيخه الشافعى خلافا للحنفية الذين قصروا حجيته على الدفع فقط يقول ابن القيم : ذهب أصحاب مالك والشافعى وأحمد إلى أن الاستصحاب يصلح لابقاء الأمر على ما كان عند اعتقاد انتفاء الناقل خلافا للحنفية الذين قصروه على مجرد الدفع لا البقاء [(٢)] .

وقد قال أحمد بعدم حل أكل الصيد الذى يقع فى الماء قبل الاستيلاء عليه حتى لو وجدت به آثار السهام لأن الأصل فى الذبائح التحريم حتى يثبت الحل بالذبح أو الصيد ، ولم يثبت دليل الحل بيقين فيستصحب الأصل .

جاء فى المغنى لابن قدامة الحنبلى : أنه لا فرق فى عدم إباحة أكله بين كون الجراحة مفضية إلى الموت ، أو غير مفضية على المشهور عن أحمد وظاهر قول

---

(١) أحكام الأسرة فى الإسلام الجزء الرابع ، والخامس . وكتاب الوقف من الناحية الفقهية والتطبيقية .
(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٣٩/٣٤٤ .

ابن مسعود وعطاء وربيعة وأصحاب الرأى [1] ، والواقع أن هناك حديث فى هذا رواه البخارى وهو قول النبى لعدى بن حاتم : إن وقع فى الماء فلا تأكله «كما أنه يحتمل أن يكون للماء أثر فى موته » [2] .

وقال أحمد : إذا أخبرت المرضع الزوجين بأنهما التقيا على ثديها وأنها أرضعتهما رضاعا محرماً فان الحرمة تثبت بينهما لأن الأصل فى الابضاع التحريم ، وقد ثبت بشهادة الغير بطلان عقد الزواج فيستصحب الأصل [3] ، وإذا شك المطلق فى أنه طلق واحدة أو ثلاثة فان الطلاق لا يقع إلا واحدة رجعية إذ الحل ثابت بيقين فلا يزول بالشك [4] .

اعتبار الامام أحمد للمصلحة المرسلة :

أما المصلحة المرسلة فان فقه أحمد يتوسع فى اعتبارها مصدراً إذا كانت متفقه مع مقاصد الشرع ولا تتنافى مع أصل من أصوله ، ومعقولة فى ذاتها ، وكان فى الأخذ بها رفع حرج ، وقد بيَّنا ما وصل إليه بعض فقهاء الحنابلة كالطوفىّ فى اعتبار هذا الأصل [5] . وقد يرجع توسعه فى اعتبارها إلى إتباعه المطلق لفتاوى الصحابة وقد كانوا يجنحون فى اجتهادهم نحوها كثيرا .

ومن الفتاوى التى اعتمد فيها الامام أحمد على المصلحة المرسلة ما رواه المرْوَزى وابن منصور من أنه قال : وأن **المخنث** ينفى لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له ، وأن للامام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله وان خاف عليهم حبسه وقال فى رواية حنبل فيمن شرب خمرا فى نهار رمضان أو أتى شيئا نحو هذا : أقيم الحد عليه وغلظ عليه مثل الذى يقتل فى الحرم دية وثلث ، وقال فى رواية حرب : إذا أتت المرأة المرأة تعاقبان وتؤدبان وأنه إذا خيف على النساء **المساحقة** حرم خلوة بعضهن ببعض . وقال : إن من طعن على الصحابة وجب على السلطان

---

(1) المغنى جـ ٨ ص ٥٥٥ .

(2) راجع لنا فى هذا الاباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ١٤٨ .

(3) أحكام الأسرة فى الاسلام للمؤلف الجزء الأول .

(4) أحكام الأسرة فى الاسلام للمؤلف الجزء الثانى .

(5) أنظر لنا فى ذلك البحث المنشور بمجلة مصر المعاصرة سنة ١٩٦٨ .

عقوبته وليس للسلطان أن يعفو عنه بل يعاقبه ويستتيبه فان تاب وإلا أعاد العقوبة .

ونقل عن الأصحاب أن الامام إذا رأى تحريق **اللوطي** بالنار فله ذلك لأن خالد بن الوليد كتب إلى أبي بكر رضى الله عنه أنه وجد فى بعض نواحى العرب رجلا ينكح كما تنكح المرأة فاستشار أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وفيهم أمير المؤمنين على كرم الله وجهه وكان أشدهم قولا فقال : إن هذا الذنب لم تعص الله به أمة من الأمم إلا واحدة فصنع الله بهم ما قد علمتم ، أرى أن يحرقوه بالنار ، فأجمع رأى الصحابة على ذلك ، فكتب أبو بكر إلى خالد بن الوليد بذلك فحرقهم ، ثم حرقهم ابن الزبير ، ثم حرقهم هشام بن عبد الملك [1] .

ومن الصور التى لاحظ فيها أحمد المصلحة لتغير الزمان والأحوال موضوع **طواف الحائض** فالاخبار على أن النبى صلى الله عليه وسلم منع الحائض من الطواف بالبيت حتى تطهر وقال : اصنعى ما يصنع الحاج غير أن لا تطوفى بالبيت .

غير أن أحمد فى زمنه صحح الطواف مع الحيض ولم يجعل الحيض مانعا من صحته . ورأى أن ما روى عن الرسول عليه السلام لم يكن حكما عاما فى جميع الأحوال والأزمان وإنما يكون عند القدرة وإمكان الاحتباس حتى تطهر وتطوف . فهو لم يأخذ بظاهر النص . وقد أطال ابن القيم فى عرض هذا الموضوع ومناقشته وانتهى إلى قوله : انها تطوف بالبيت وتكون هذه ضرورة مقتضيه لدخول المسجد مع الحيض والطواف معه وليس فى هذا ما يخالف قواعد الشريعة [2] .

ومن الواضح أنه مما يلاحظ فى المصالح اعتبار أعراف الناس وعاداتهم التى لا تتنافى مع القواعد العامة للشريعة ، لأن فى ذلك ما يدفع الحرج . وبالجملة فقد كان أحمد أكثر أئمة المذاهب أخذا بالمصلحة المرسلة حتى فاق مالكا فى ذلك مع أن شيخه الشافعى كان لا يتجه إليها على ما قلنا .

---

(١) أعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٧٨/٣٧٧ .

(٢) أعلام الموقعين ج ٣ ص ٤١/٢٥ .

اعتباره للذرائع :

وبالنسبة لسد الذرائع المفضية إلى مفاسد ، واعتبار منها ما يفضى إلى محاسن فهو اتجاه أحمد يقول الامام أحمد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم من بيع السلاح فى الفتنة ولا ريب أن هذا سد لذريعة الإعانة على المعصية ، ومن المعلوم أن هذا البيع يتضمن الإعانة على الإثم والعدوان .

وفى معنى هذا كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية الله كبيع السلاح للكفار والبغاة وقطاع الطريق وبيع الرقيق لمن يفسق به أو يؤاجره لذلك أو إجارة داره أو حانوته لتتخذ حانة لمن يقيم فيها سوق المعصية . . ومن هذا عصير العنب لمن يتخذه خمرا [1] .

ويقول ابن القيم : لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها فوسائل المحرمات والمعاصى فى كراهتها والمنع منها بحسب افضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها ، ووسائل الطاعات والقربات فى محبتها والأذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها ، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود . . . وأطال ابن القيم فى بيان أنواع الوسائل وحكم كل نوع والأدلة على ذلك ، وبيان أن تجويز الحيل يناقض سد الذريعة [2] .

هذه هى مصادر الفقه عند أحمد وهذا هو منهجه فيها **أما الاجماع** فانه كشيخه يرى أنه حجة إن أمكن وقوعه إذ حقيقته اتفاق جميع المجتهدين فى الأمة الاسلامية فى عصر ما بعد عصر الرسول على حكم شرعى ، وهذا أمر متعذر وعلى فرض وقوعه فلا مطمع للعلم به إلا فيما علم من الدين بالضرورة وكانت الحجية فيه للنصوص ثم انعقد الاجماع على صحة هذه النصوص .

وكان إذا احتج بمسألة لم يعرف فيها خلافا لا يقول إنها من المجمع عليه بل يقول لا أعلم فيه مخالفا . وذلك لأنه يرى أن العلم بالاجماع أمر مستبعد ، وقد كذّب من ادعى الاجماع ، ولم ير تقديم ذلك على الحديث الثابت . روى عبدالله بن أحمد بن حنبل : سمعت أبى يقول : من ادعى الاجماع فهو كاذب

---

(١) أعلام الموقعين حـ ٣ ص ١٧٠ .

(٢) المرجع السابق من ص ١٤٧ الى آخر الجزء الثالث ثم من أول الجزء الرابع الى ص ١١٨ .

لعل الناس اختلفوا ما يدريه . فليقل لا نعلم أن الناس اختلفوا .

فهو لم ينكر الاجماع نفسه وإنما أنكر العلم بالاجماع على حادثة واحدة انتشرت فى جميع الأقطار ووقف عليها كل مجتهد واتفقوا جميعا فيها على قول واحد ، وتعرف مدعى الاجماع ذلك عنهم جميعا[1] .

يقول ابن القيم : ونصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم أجل عند الامام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهّم اجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف . ولو ساغ لتعطلت النصوص وساغ لكل من لم يعلم مخالفا فى حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص . فهذا هو الذى أنكره أحمد والشافعي من دعوى الاجماع . لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده[2] .

مكانة الامام أحمد :

هذا هو أحمد بن حنبل وهذا منهجه الفقهى ، وقد عرفت أنه فقيه أثرى خدم الحديث والأثر وقد عرف رحمه الله بالورع والزهد وكان محبوبا من الناس حتى قيل إنه لما مات فى ربيع أول سنة ٢٤١ هـ مشى فى جنازته خلق كثير من الرجال والنساء ، وكانوا يقولون : دفن اليوم سادس خمسة ؛ الخلفاء الأربعة ، وعمر بن عبد العزيز ، وأحمد بن حنبل .

قال عبد الوهاب الوثاق : ما بلغنا أن جمعا فى الجاهلية والإسلام مثله حتى بلغنا أن الموضع مسح وحزر على الصحيح فاذا هو نحو من ألف ألف ، وحزرنا على القبور نحوا من ستين ألف امرأة ، وفتحت أبواب المنازل ينادون من أراد الوضوء . . . »[3] .

ورحم الله أحمد فقد سد بوقفته أيام المحنة ثلمة عظيمة كادت تحدث فى الاسلام حتى قال على بن المدينى أحد أئمة الحديث فى عصره وأحد شيوخ البخاري : إن الله أعز هذا الدين بأبى بكر الصديق يوم الرّدة ، وبأحمد بن

---

(١) المدخل الى مذهب الامام أحمد ص ١٢٩ .

(٢) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٠ .

(٣) ترجمة الامام أحمد للحافظ الذهبى ص ٨٠ .

حنبل يوم المحنة [1] ويكفى ابن حنبل فخرا أنه حفظ هذا الدين من أن تتحكم فيه السلطة فاستحق بذلك كل إجلال وتقدير .

ذلكم هو أحمد بن حنبل عقل تقى ، وهمة منعقدة بآثار رسول الله ، وصبر لا يفيض له معين ولا تهمد له قوة قال عنه الهيثم بن جميل : إن لكل زمان رجلا يكون حجة على أهله ، وأظن أن هذا الفتى إن عاش سيكون حجة على أهل زمانه .

ولما قال الفقية أبوعاصم الضحاك لمريديه من المشتغلين بالحديث : أليس فيكم فقيه ؟ ! قالوا : أحمد بن حنبل-فلما حضر قال له أبو عاصم : تقدم . فقال : أكره أن أتخطى رقاب الناس . فقال أبو عاصم : تلك أولى دلائل فقهه . ثم ألقى إليه بمسائل كثيرة فأجاب عنها فقال : إنه عجيبة من عجائب الدهر .

ورحم الله أحمد فقد كان إماما فى كل مكرمة ، ورعا زاهدا محدثا ثقة وفقيها أمينا لا يخوض فيما يخوض فيه الناس من أمر الدنيا ولا يتكلم إلا فى العلم . قال مصعب الزبيرى : ومَن فى ورع أحمد وعبادة أحمد ؟ يترفع عن جوائز الخلفاء حتى يظن أنه الكبر ، ويكرى نفسه مع الحمالين حتى ظن أنه الذل لا يراه الرائى إلا فى مسجد أو عيادة مريض أو حضور جنازة ، وماكان أحمد ليشترى الحياة عند الناس بالجاه عند الله ،ويجعل سلعته فى ذلك دين الله [2] .

المبحث الثالث

الظاهرية ومنهجهم الاجتهادى

ينسب مذهب الظاهرية إلى **داود بن على** بن خلف أبى سليمان الفقيه الظاهرى ، ولد على الراجح سنة ٢٠٢ هـ [3] أصبها نى الأصل ، نشأ ببغداد وتعلم فيها وسمع الكثير من محدثى عصره وروى عنهم ، ورحل إلى نيسابور فسمع من اسحق ابن راهويه السنة والتفسير ، ثم عاد إلى بغداد . واشتغل بالفقه لكنه فقه الحديث لم يخرج فى فقهه عن النصوص .

---

(١) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ١٩٤ .

(٢) الامام الممتحن أحمد بن حنبل للبهى الخولى ص ٣٢ .

(٣) تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٣٧٣ الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .

وقد آتاه الله علما غزيرا بالسنة فجمع منها الشيء الكثير وخاصة أن السبيل ميسرا أمامه إذ كان ذلك العصر عصر تدوين ، ودون كثيرون الحديث كالامام مالك فى الموطأ وأحمد بن حنبل فى المسند ، كما ظهر المتخصصون فى السنة

نفور العلماء منه :

وبالرغم من سعة أفقه فى الحديث وإلمامه به ، فوق ما عرف به من الورع والذكاء والزهد حتى أنه كان يرد الهدايا مع أنه فى أشد الحاجة إليها فقد أرسل إليه أحد المسئولين فى الدولة صرة من المال على سبيل الهدية فردها وقال للرسول : قل لمن أرسلك : بأى عين رأيتنى وما الذى بلغك من خلتى وحاجتى حتى وجهت إلى بهذا ، وبالرغم من كل هذا فان الفقهاء والمحدثين نفروا منه وابتعدوا عنه ولذا فان الرواية قد قلّت عنه .

وكان مرجع هذا النفور لعدة أمور منها :

انتحاله القول بظاهر النص ووقوفه عند ذلك فى الاستنباط .

ومنها جرأته الشديدة وعدم تهيبه أحد عند المناقشة إذا اعتقد أن الحق بجانبه يقول أحد معاصريه كما يروى الخطيب عنه : « إنه رد على إسحق بن راهويه ، وما رأيت أحدا قبله ولا بعده يرد عليه هيبة له[1] » .

ومنها محاربته للتقليد وفتحه باب الاجتهاد حتى جرأ الناس على القول فى الدين .

ومنها أنه كان يقول : بخلق القرآن الذى بين أيدينا وكان هذا كافياً لاتهامه بالابتداع جاء فى تاريخ بغداد : كان داود قد حكى عنه لأحمد بن حنبل قولا فى القرآن بدّعه فيه ، وامتنع من الاجتماع معه بسببه . فأنبأنا أبو بكر البرقانى حدثنا يعقوب بن موسى الأردبيلى ، حدثنا أحمد بن طاهر بن النجم حدثنا سعيد بن عمر والبرزعى قال : كنا عند أبى زرعه فاختلف رجلان من أصحابنا فى أمر داود الأصبهانى قال بعضهم : إنه كافر ، وقال البعض : إنه جاهل ، فأقبل عليهما أبو زرعه يوبخهما وقال : هؤلاء المتكلمون لا تكونوا منهم بسبيل . .

ثم قال : لو اقتصر داود على ما يقتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يكمد أهل البدع بما عنده من البيان والآلة ولكنه تعدى ، ولقد قدم علينا من نيسابور

(١) تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٣٦٩/٣٧٠ .

فكتب إلى محمد بن رافع ومحمد بن يحيى وعمرو بن زرارة وحسين بن منصور ومشيخة نيسابور بما أحدث هناك فكتمت ذلك لما خفت من عواقبه . ثم بين أنه حاول لقاء ابن حنبل ببغداد بواسطة ابنه صالح فرفض لقاءه وقال : إن هذا قد كتب إلىّ محمد بن يحيى النيسابورى فى أمره أنه زعم أن القرآن محدث فلا يقربنى . قال صالح : يا أبت إنه ينتفى من هذا وينكره . فقال أحمد : محمد بن يحيى أصدق منه . لا تأذن له فى المسير إلىّ[1] .

وفيه أن الحسين بن اسماعيل المحاملى وكان به خبيرا قال : كان داود جاهلا بالكلام ، وأخبرنى أبو عبيدالله الوراق أنه كان يورق على داود وأنه سمعه وقد سئل عن القرآن فقال : أما الذى فى اللوح المحفوظ الذى قال الله فيه : « لا يمسه إلا المطهرون » ، وقال فى كتاب مكنون فغير مخلوق ، وأما الذى هو بين الناس فمخلوق تمسه الحائض والجنب . ! ! مع أن الخبر عن الرسول عليه السلام فيما يروى عنه يفيد أنه نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو وهذا يفيد أن المكتوب فى الصحف والألواح قرآنا . ولقد أنشد أبو العباس عبدالله بن محمد الناشىء يهجو داود فقال :

جهلت ولم تعلـم بأنك جـاهـل ... فمن لى بأن تدرى بأنك لا تدرى ؟

مات داود سنة ٢٧٠ هـ ودفن فى منزله وقد بلغ نحو ثمان وستين سنة . وروى أن محمد ابنه قال : رأيت أبا داود فى المنام فقلت : ما فعل الله بك ؟ قال : غفر لى سامحنى ، قلت : فيم سامحك ؟ قال : يا بنى الأمر عظيم والويل كل الويل لمن لم يسامح[2] .

الفقه الظاهرى ومنهجه الاجتهادى :

أخذ داود الفقه عن أبى ثور وعن ابن راهويه وعن كتب الشافعى وتلاميذه وأعجب به أيما إعجاب[3] لاحترامه للنصوص واعتماده على السنة ورده على فقهاء الرأى لأخذهم بالاستحسان وتوسعهم فى القياس ، ورده على فقهاء المدينة لتقديمهم ما عليه عمل أهل المدينة على الأخبار .

(١) المرجع السابق ص ٣٧٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٧٤ .
(٣) جـ ٢ ص ٢٦ وفيات الأعيان لابن خلكان .

غير أن داود لاحظ على الشافعى أنه يأخذ فى بعض الأحكام بالقياس واعتبره مصدرا لاستنباط الأحكام . فخرج على مذهبه وخالفه فى هذا واتجه إلى جعل الشريعة نصوصا لا تؤخذ الأحكام إلا منها ، ولما قيل له كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعى ؟ : قال : أخذت أدلة الشافعى فى إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس [1]

وسمى بالظاهرى لأنه أول من أظهر القول بظاهرية الشريعة والاعتماد على الظاهر من النص دون تأويل فيه ولا بحث عن التعليل ، وإذا كان الشافعى يتجه إلى الأخذ بالظاهر فتأثر به داود إلا أنه أصبح أبعد من شيخه فى هذا إذ نفى القياس كلية وأخذ بما سماه الدليل الذى يعتمد على صريح النص وليس بابا من أبواب القياس كما فهم الخطيب إذ يقول : إنه أول من أظهر انتحال الظاهر ونفى القياس فى الأحكام قولا واضطر إليه فعلا فسماه دليلا [2] .

جاء فى الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم الظاهرى : ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج هنا عن النص والإجماع ، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد فأخطأوا فى ظنهم أفحش خطأ . إذ الدليل مأخوذ من النص والإجماع .

أما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم إلى أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع وداخلة تحته وهى استصحاب الحال . وأقل ما قيل ، وإجماعهم على ترك قولةٍ ما ، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا فى حكم كل واحدة منها .

وأما الدليل المأخوذ من النص فهو ينقسم أقساما سبعة كلها واقع تحت النص أحدها مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة فى إحداهما كقوله عليه السلام - فيما رواه مسلم والدارقطنى عن ابن عمر - كل مسكر خمر وكل خمر حرام [3] وهذا ينتج أن كل مسكر حرام وإن لم ينص الحديث على هذه النتيجة .

---

(١) تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٣٧٤ .

(٢) تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٣٧٤ .

(٣) نيل الأوطار جـ ٨ ص ١٨٠ وفيه عن ابن عمر كل مسكر خمر وكل مسكر حرام رواه الجماعة إلا البخارى وابن ماجه وعن عائشة قالت : سئل رسول الله عن البتع وهو نبيذ العسل وكان أهل اليمن ←

ثانيها شرط معلق بصفة فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط مثل قوله تعالى[1] : « إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له .

وثالثها لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر مثل قوله تعالى [2] : « إن إبراهيم لأواه حليم » ، فقد فهم من هذا فهما ضروريا أنه ليس بسفيه .

ورابعها أقسام تبطل كلها إلا واحدا فيصح ذلك الواحد مثل أن يكون هذا الشيء إما حرام فله كذا وإما فرض فله حكم كذا وإما مباح فله حكم كذا . فليس فرضا ولا حراما . فهو مباح .

وخامسها قضايا واردة مدرَّجة فيقتضى ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية مثل قولك أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان . فأبوبكر بلا شك أفضل من عثمان .

وسادسها أن تقول كل مسكر حرام فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر .

وسابعها لفظ ينطوى فيه معان جمة مثل قوله تعالى : «كل نفس ذائقة الموت »[3] فصح من ذلك أن زيدا يموت ، وأن هندا تموت ، وأن كل ذى نفس يموت وإن لم يذكر نص اسمه .

فهذه هى الأدلة التى نستعملها وهى معانى النصوص ومفهومها [4] . . . »

ولعل أبرز شيء فى منهج داود الاجتهادى أنه لم يعلل النصوص وأنكر أصل التعليل وما ترتب عليه من القول بالقياس لأن التعليل هو أساس القياس وغيره من الأدلة ، وينقل عنه ابن حزم أنه قال : لا يفعل الله شيئا من الأحكام

يشربونه . فقال : كل شراب أسكر فهو حرام . وعن أبى موسى قال : قلت يا رسول الله : افتنا فى شَرابيْن كنا نصنعهما باليمن التبع وهو من العسل ينبذ حتى يشتد والمزور وهو من الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد قال : وكان رسول الله قد أعطى جوامع الكلم بخواتمه فقال : «كل مسكر حرام » متفق عليه وفى الباب أحاديث كثيرة غير ذلك .

(١) سورة الانفال آية ٣٨

(٢) سورة التوبة آية ١١٤

(٣) سورة آل عمران آية ١٨٥

(٤) الاحكام لابن حزم جـ ٥ ص ٦٧٦

وغيرها لعلة أصلا فإذا نص الله ورسوله على أن أمر كذا لسبب كذا أو من أجل كذا فإن ذلك كله ندرى أنه جعله الله أسبابا لتلك الأشياء فى تلك المواضع التى جاء النص فيها ، ولا توجب تلك الأشياء شيئا من تلك الأحكام فى غير تلك المواضع .

وفى موضع آخر يقول : إن أفعاله سبحانه لا يجرى فيها لِمَ ؟ فبطلت الأسباب جملة وسقطت العلل البتة . . . فوجب أن تكون العلل كلها منفية عن الله ضرورة [1] .

وواضح أن انكاره للتعليل مستمد من مبالغته فى التعلق بالنص وبظاهره . كما يرى بناء على وقوفه عند ذلك أن ما لم يرد نص بتحريمه يبقى على الإباحة ، الأصلية الثابتة بالنص .

بعض ارائه الفقهية :

ولذا فانه يتوسع فى الاستصحاب لمعالجة ما يجد من حوادث ، كما كان موقفه من عدم النظر إلى أن الشريعة معقولة المعانى مؤديا إلى القول بطهارة سؤر الخنزير ووجوب غسل الإناء الذى ولغ فيه الكلب سبعا إحداهن بالتراب ، وأن بول الإنسان يتنجس به الماء وبول الخنزير والكلب وغيرهما من الحيوانات طاهر ، كما أجاز الوضوء بالنبيذ [2] .

وكذلك فقد كان يرى منع التقليد مطلقا حتى أخذ عليه أنه جرأ العامة على الدين مما جعل العلماء يحملون عليه وعلى مذهبه من بعده حتى قالوا : إن مخالفته لا تؤثر فى صحة الإجماع . وكان داود يعقد له درسا ببغداد وتكوّن له أتباع ، وإذا كان مذهبه انتشر فى القرنين الثالث والرابع الهجرى ، فان المذهب الحنبلى تمكن بعد ذلك من القضاء عليه فى المشرق ، أما فى المغرب فقد امتد فترة بعد ذلك حيث عنى به ابن حزم وناضل عنه وعمل على نشره .

ويعتبر **ابن حزم** فى الواقع هو الذى حافظ على منهج هذا المذهب وأحكامه بسبب ما أخرجه من كتب فى هذا ومن أبرزها كتاب المحلى فى الفقه ،وكتاب

---

(١) الاحكام لابن حزم جـ ٨ ص ١١١٠ الباب التاسع والثلاثون وأنظر على وجه الخصوص ص ١١٣٠

(٢) أنظر ابن حزم لأبى زهرة ص ٣٩٣ وأنظر المحلى لابن حزم جـ ١ ص ١٧٣/١٧٠ .

الأحكام فى أصول الفقه .

ومع هذا فقد كان يدعو إلى منع التقليد واعتبره بدعة ، ويرى أن العامى لا يلزمه تقليد مذهب معين وإنما يتعرف حكم الله ولو بالسؤال ممن يبين له الحكم مسندا إلى نص أو دليل لا مسندا إلى إمام أو فقيه ، ولذا فان أهل الظاهر لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب يتبع .

والحق أنه لولا ابن حزم لاندثرت فروع هذا المذهب وأصوله فلا نعرف منها إلا ما هو مبعثر فى بطون كتب التفسير ، أو ما يأتى استطرادا فى كتب المذاهب الأخرى . ولذا فانه يجدر بنا أن نقدم هنا كلمة موجزة عن ابن حزم قبل أن ننقل عنه مناهج هذا المذهب من واقع ما رواه فى كتابيه الإحكام والمحلى .

ابن حزم الظاهرى :

على بن أحمد بن سعيد بن حزم ويُكنى « أبو محمد » ولد بقرطبة فى الأندلس فى آخر يوم من رمضان ٣٨٤ هـ وتوفى سنة ٤٥٦ هـ نشأ فى بيت عز إذ تولى أبوه الوزارة فى آخر عهد الأمويين الأول بالأندلس ، كما تولاها ابن حزم نفسه بعد ذلك فى عهد المستظهر عبد الرحمن بن هشام سنة ٤١٤ هـ .

لم يعل شأن ابن حزم بنسبه ومنصبه ولكن علا شأنه وذاع صيته بما عرف به من علم فقد اتجه منذ صغره إلى العلم يبغى نوره ، يروى أنه حدثت بينه وبين الباجى شارح الموطأ مناظرة .

فقال الباجى : أنا أعظم منك همة فى طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه فتسهر بمشكاة الذهب وأنا أسهر بقنديل ضعيف .

فقال له ابن حزم : إنك طلبت العلم وأنت فى هذه الحال رجاء تبديلها بمثل حالى ، وأنا طلبته لم أرج به إلا علو القدر العلمى فى الدنيا والآخرة[1] .

تعلم ابن حزم منذ صباه فحفظ القرآن وتعرف على علومه ، ودرس علوم الدين من الفقه والحديث . كما درس بعض العلوم العقلية والفلسفية وكان ملما بالأدب فضلا عن السياسة والتاريخ فقد درس تاريخ الأمم والإسلام خاصة يقول ابن حبان كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلق بأذيال الأدب مع المشاركة فى كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق

---

(١) انظر نفح الطيب للمقرى جـ ٦ ص ٢٠٢ أشار اليه أبو زهرة فى كتابه ص ٢٦ .

والفلسفة وفى بعض تلك الفنون كتب كثيرا . . . »[1] .

وفى الفقه بدأ بدراسة الفقه المالكى الذى كان شائعا فى الأندلس ، وكان هو المذهب الرسمى الذى يحتكم إليه ، ثم درس الفقه الشافعى وأعجب بتمسكه بالنصوص وأخذه منها بما يدل عليه ظاهرها ، وتعرف عن طريقه على فقه العراقيين . ثم درس فقه داود الظاهرى ، وتعرف على منهجه من شيخه مسعود ابن سليمان بن مفلت الذى أعجب بهذا الاتجاه ، وكان قد تلقاه عن منذر بن سعيد البويطى . الذى كان قد أعلن اختياره لهذا المنهج الذى يتمسك بظاهر النص ويحارب التقليد . وكان منذر قد وجد الطريق إلى معرفة المذهب ممهدا أمامه بواسطة الفقهاء الأندلسيين الذين كانوا قد رحلوا إلى الشرق فتعرفوا على كثير من السنة وكتب الاختلاف وغرائب الحديث وأخذوا عن داود الظاهرى فقهه ومنهجه أمثال بقىّ بن مخلد ، وأبى عبدالله وضاح ، وقاسم بن أصبغ .

تشبع ابن حزم بالمذهب الظاهرى وآثر منهجه على أى منهج آخر ، ومع هذا فهو لا يعتبر تابعا ومقلدا لداود ؛ فقد خالفه فى موضوع خلق القرآن إذ جزم بأنه غير مخلوق فيقول : القرآن كلام الله وعلمه غير مخلوق قال عزوجل : « ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم »[2] فأخبر عزوجل أن كلامه هو علمه ، وعلمه تعالى لم يزل غير مخلوق . وهو المكتوب فى المصاحف والمسموع من القارئ والمحفوظ حقيقة لا مجازا . . .

ثم قال : ولا يحل لأحد أن يصرف كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم إلى المجاز عن الحقيقة بدعواه الكاذبة[3] . بل صرح بالنهى عن التقليد فقال : لا يحل لأحد أن يقلد أحدا لا حيا ولا ميتا ، وكل أحد له من الاجتهاد حسب طاقته[4] ويقول : المجتهد المخطئ أفضل عند الله تعالى من المقلد المصيب[5]

---

(١) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٣٤٧ .

(٢) سورة فصلت آية ٤٥ .

(٣) المحلى جـ ١ ص ٣٢/٣١ المسألة ٥٨ ، ٥٩ .

(٤) المحلى لابن حزم جـ ١ ص ٥٩ مسألة ١٠٣

(٥) المرجع السابق ص ٦٢ مسألة ١٠٨ .

وكان مسلكه الاعتماد على ظاهر النصوص الشرعية فيما يتعلق بالعقائد الغيبيات ، وفيما يتعلق بالأحكام العملية فلا يحاول تأويل النص ولا البحث عن العلة فيه لأنه كشيخه الأول ينكر القياس ولا يأخذ به ، وحمل على الأخذين به حملة شديدة [1] .

وأخذ بجميع مراتب السنة فلم يرد منها شيئا مطلقا إلا ما ثبت أنه موضوع ، كما أخذ بأقوال الصحابة والتابعين ، وما سماه بالدليل وقد سبق الكلام عليه .

وقد كان ابن حزم مولعا بالجدل والمناقشة إلا أنه كان حادا عنيفا فى أسلوبه ، ولّد ذلك فى نفسه ما لقيه من بغض الفقهاء له لمحاربته للتقليد ، وإنكاره للقياس والعلل فى النصوص ، ولمرض أصابه سبَّب عنده حدَّة الطبع يقول عن نفسه : لقد أصابتنى علة شديدة . . . ولّدت فىّ الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر ، ومع هذا فقد كان وفيا لأصدقائه وشيوخه إذ يقول : « لقد منحنى الله من الوفاء لكل من يمت إلى بلقية واحدة . . [2] . . . » ، ولأسلوبه اللاذع ومنهجه الظاهرى كان مبغوضا من الفقهاء ومن أهل عصره ومن الحكام أيضا حتى حرقت بعض كتبه فقال فى ذلك شعرا منه .

فان تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذى ... تضمنه القرطاس بل هو فى صدرى

وكان ابن حزم معروفا بتحمسه للأمويين ، ويناصب العلويين وبنى هاشم العداء

المنهج الظاهرى :

وأمَّا منهج المذهب الظاهرى فقد بينه ابن حزم أوضح بيان فتكلم عن المنهج بالنسبة للغيبيات أولا ، ثم تكلم على المنهج الأصولى .

أ – **بالنسبة للأمور الغيبية : –**

قال فى الأمور الغيبية : إن الله يراه المسلمون يوم القيامة بقوة غير هذه القوة « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناضرة » [3] قال : حدثنا عبدالله بن ربيع عن ابن السليم عن ابن الأعرابى عن أبى داود متصلا إلى جرير بن عبدالله أنه سمع

---

(١) الأحكام فى أصول الأحكام لابن حزم جـ ٧ ص ١١٠٩/٩٢٩ .

(٢) طوق الحمامة ص ٨٢ .

(٣) سورة القيامة آية ٢٢ .

رسول الله يقول وهو ينظر إلى القمر : إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لاتضامون فى رؤيته [1] .

ويقول فى القضاء والقدر : القدر حق ما أصابنا لم يكن ليخطئنا ، وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا ، قال الله عزوجل : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها » [2] ، ولا يموت أحد قبل أجله مقتولا أو غير مقتول حتى يستوفى رزقه ويعمل بما يسر له ، وجميع أعمال العباد خيرها وشرها كل ذلك مخلوق ، وهو تعالى خالق الاختيار والإرادة [3] .

ويرى أن الإيمان والإسلام شىء واحد ، وكل ذلك عَقْد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح ، يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية . من اعتقد الإيمان بقلبه ونطق به بلسانه فقد وفق سواء استدل أو لم يستدل ، ومن ضيع الأعمال كلها فهو مؤمن عاص ناقص الإيمان لا يكفر [4] .

ب – بالنسبة للخلافة : –

ويقول : إن الخلافة لا تجوز إلا فى قريش لقوله عليه السلام – فيما رواه الشيخان – : لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى من الناس اثنان – وقد سبق – ولا يجوز أن يكون فى الدنيا أكثر من إمام واحد فقط ، ومن بات ليلة وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ، ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، ولا يجوز التردد بعد موت الإمام فى اختيار الإمام أكثر من ثلاث [5] .

ج – بالنسبة للمنهج الأصولى : –

وأما بالنسبة للمنهج الأصولى فانه لخصه فى عدة نقاط فقال : إن دين الإسلام لايؤخذ إلا من القرآن أو مما صح عن رسول الله ، إما برواية جميع

---

(١) المحلى جـ ١ ص ٣٤ مسألة ٦٣ وتمامه كما فى الجامع الصغير جـ ٢ ص ٣٨ : . . فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها فافعلوا . رواه أحمد والشيخان والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجه عن جرير بن عبدالله .

(٢) سورة الحديد آية ٢٢ .

(٣) المحلى جـ ١ ص ٣٦ المسائل ٦٩/٧٢ .

(٤) المرجع السابق ص ٣٧/٣٩ المسائل ٧٥/٧٩ .

(٥) المرجع السابق ص ٤٢/٤٣ مسألة ٨٦/٨٧ .

علماء الأمة عنه صلى الله عليه وسلم وهو الاجماع ، وإما بنقل جماعة عنه وهو نقل الكافة ، وإما برواية الثقات واحدا عن واحد حتى يبلغ إليه عليه السلام ، فهو يقرر أن مذهبهم يرى أن النصوص كلها من عند الله ويجب الأخذ بها دون تفرقة .

ويقول فى الأحكام [1] : **القرآن والخبر الصحيح** بعضهامضاف إلى بعض وهما **شيء واحد فى أنهما من عند الله** . ثم قال : ومن جاءه خبر عن رسول الله يقر أنه صحيح ، وأن الحجة تقوم بمثله ، أو قد صح مثل ذلك الخبر فى مكان آخر ثم ترك مثله فى هذا المكان لقياس أو لقول فلان أو فلان . . . فقد خالف أمر الله ورسوله [2] .

فخبر الواحد إذا اتصل برواية العدل إلى رسول الله **وجب العمل** به **ووجب العلم بصحته** . إذ الناقل للخبر إما أن يكون عدلا أو فاسقا . فان كان فاسقا فقد أمرنا بالتبين فى أمره وخبره من غير جهة فأوجب ذلك سقوط قبوله فلم يبق إلا العدل فكان هو المأمور بقبول روايته [3] .

ونقل ابن حزم عن الحنفية والشافعية وجمهور المالكية وجميع المعتزلة والخوارج أن خبر الواحد عندهم لا يوجب العلم ، وسوى بعضهم بين المسند والمرسل ، وأن بعضهم قال : المرسل لايوجب علما ولا عملا . وأطال ابن حزم فى ذكر أدلة حجية أخبار الآحاد ومناقشة الشروط والقيود التى وضعوها للاحتجاج بخبر الواحد [4] .

ثم قال وليس اختلاف الروايات عيبا فى الحديث إذا كان المعنى واحدا ، كما أن رواية الخبر يجب أن تكون بنفس الألفاظ التى قالها الرسول . فلا يرى جواز الحديث بالمعنى [5] .

---

(١) الأحكام جـ ١ ص ٨٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٩١ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٧ فما بعدها .

(٤) المرجع السابق ص ١٢٤ .

(٥) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٠٥ .

والعدالة فقط هي التي تشترط في الراوي للاحتجاج بروايته ، وهي تتحقق عنده بالقيام بالفرائض واجتناب المحارم والضبط لما روى وأخبر به [(١)] ، ولا يحل لأحد أن يزيد شرطا لم يأت به الله فكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل [(٢)] .

فان تعارض فيما يرى المرء آيتان أو حديثان صحيحان أو حديث صحيح وآية فالواجب استعمالها جميعا لأن طاعتهما سواء في الوجوب فلا يحل ترك أحدهما للآخر ما دمنا نقدر على ذلك ، وليس هذا إلا بأن يستثنى الأقل معانى من الأكثر فان لم نقدر على ذلك وجب الأخذ بالزائد حكما لأنه يتيقن وجوبه ولا يحل ترك اليقين بالظنون .

ويقول في الإحكام : إذا تعارض نصان حديثان أو آيتان أو الآية والحديث فيما يظن من لم يعلم ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك لأنه ليس بعض ذلك بأولى من بعض . وقال : إن القول بالتعارض باطل ونقل عن القائلين بالتعارض والترجيح أنهم قالوا : إذا كان أحد النصين حاظرا والآخر مبيحا ، أو كان أحدهما موجبا والآخر مسقطا فانه ينبغي الرجوع إلى ما كان لو لم يكن النصان . ثم أخذ يعرض أدلتهم ومسالكهم في التعارض والترجيح ويناقشها [(٣)] .

وينص على أن **الموقوف والمرسل** لا تقوم بهما حجة ، وكذلك ما لم يروه إلا من يوثق بدينه وبحفظه ، ولا يحل ترك ما جاء في القرآن أو صح عن الرسول لقول صاحب أو غيره سواء أكان هو راوي الحديث أو لم يكن ، ويعني بالموقوف ما لم يبلغ به إلى النبي وبالمرسل ما كان بين الراوي وبين النبي من لا يُعرف ، ويقول في كتابه الأحكام : إنه لا تقوم به حجة لأنه عن مجهول [(٤)] ، ويقول : إن المخالفين لنا في قبول المرسل هم أصحاب أبي حنيفة وأصحاب مالك ، وهم أترك خلق الله للمرسل إذا خالف مذهب صاحبهم .

وفي مسألة **النسخ** يرى أن القرآن ينسخ القرآن ، والسنة تنسخ السنة والقرآن إذا النسخ بعض من أبعاض البيان وكل ذلك من عند الله تعالى ولا يحل لأحد

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ١٢٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣١ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٥١ فما بعدها .

(٤) الأحكام جـ ٢ ص ١٣٥ .

أن يقول فى آية أو فى خبر عن رسول الله ثابت : هذا منسوخ وهذا مخصوص فى بعض ما يقتضيه ظاهر لفظه ولا أن لهذا النص تأويلا غير مقتضى ظاهر لفظه .

ويقول فى الأحكام : القرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة ، والسنة تنسخ بالقرآن والسنة سواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر والسنة المنقولة بأخبار الآحاد ، وكل ذلك ينسخ بعضه بعضا[1] .

وفى **الاجماع** يقول : إن الاجماع هو ما تيقن أن جميع أصحاب رسول الله عرفوه وقالوا به ولم يختلف منهم أحد كتيقننا أنهم كلهم صلوا مع الرسول الخمس كما هى فى عدد ركوعها وسجودها ، أو علموا أنه صلاها مع الناس كذلك ، وأنهم كلهم صاموا معه أو علموا أنه صام مع الناس رمضان فى الحضر ، وكذلك سائر الشرائع التى من لم يقرّ بها لم يكن مؤمنا ، وهذا ما لا يختلف أحد فى أنه إجماع ، وهم كانوا حينئذ جميع المؤمنين لا مؤمن فى الأرض غيرهم . ومن ادعى أن غير هذا إجماع كلف البرهان على ما يدعى ولا سبيل إليه . . . ثم يقول : **ولا سبيل إلى تيقن إجماع جميع أهل عصر بعد الصحابة** .

ويقول فى الأحكام : الإجماع من علماء الأمة حجة وحق مقطوع به فى دين الله ، ولا يمكن البتة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص قرآنا أو سنة عن الرسول . . . ثم قال : ولا إجماع إلا اجماع الصحابة[2] .

وفى عمل أهل المدينة يقرر أن الواجب إذا اختلف الناس أو نازع واحد فى مسألة أن يرجع إلى القرآن وسنة رسول الله لا إلى شىء غيرهما **ولا يجوز الرجوع إلى عمل أهل المدينة ولا غيرهم** .

وفى القياس يرى أنه لا يحل القول بالقياس فى الدين ولا بالرأى لأن أمر الله عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأى فقد خالف الأمر وروى عن ابن مالك الأشجعى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة

---

(١) المرجع السابق ص ٤٧٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٩٤ ، ٥٠٩ .

على أمتى قوم يقيسون الأمور بآرائهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال »[1] .

وبالنسبة **لشرع من قبلنا** يقول : ولا يحل لنا اتباع شريعة نبى قبل نبينا لقوله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً »[2] ويقول فى الأحكام : لا يجوز العمل بشيء منها إلا أن نخاطب فى ملتنا بشيء موافق لبعضها فنقف عنده ائتمارا لنبينا لا اتباعا للشرائع الخالية[3] .

وبالنسبة **للتقليد** يقول : لا يحل لأحد أن يقلد أحدا لا حيا ولا ميتا . . وقد عرض ابن حزم كل ذلك مع الإشارة إلى البرهان فى كتابه المحلى دون تفصيل اعتمادا على ما ذكره مفصلا فى كتابه الأحكام[4] .

---

(١) وفى الجامع الصغير بشرح العزيزى جـ ٣ ص ٢١١ روى الترمذى عن ابن عمر ليأتين على أمتى ما أتى على بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل حتى أن من كان منهم أتى أمه علانية لكان فى أمتى من يصنع ذلك وإن بنى اسرائيل تفرقت إلى ثنتين وسبعين ملة وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين ملة كلهم فى النار إلا أمة واحدة ما أنا عليه وأصحابى . ونقل الشاطبى فى الاعتصام حـ ٢ ص ١٨٩ عن أبى هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : تفرقت اليهود على احدى وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك وتتفرق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة . قال الشاطبى وخرجه الترمذى هكذا وقال الشاطبى وفى رواية أبى داود افترق اليهود على احدى أو اثنتين وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على احدى أو اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة. وأطال الشاطبى فى شرح الحديث وبيان الفرق .

(٢) سورة المائدة آية ٤٨ .

(٣) الأحكام جـ ٥ ص ٧٢٢ .

(٤) راجع المحلى جـ ١ ص ٦٤/٤٧ المسائل من ١٠٢/٩٢ . وتكلم فى الأحكام فى الباب السادس عن الأشياء قبل ورود الشرع هل هى على الحظر أم على الاباحة ص ٤٧ ، وفى الباب العاشر على القول بموجب القرآن ص ٨٥ ، وفى الباب الحادى عشر تكلم على الأخبار وهى السنن المنقولة عن الرسول ص ٢٥٨/٨٧ ، وفى الجزء الثالث تكلم على الأوامر والنواهى فى النصوص ووجوب الأخذ بظاهرها ص ٣٣٨/٢٥٩ ، وفى الباب الثالث عشر تكلم على حمل الأوامر وسائر الألفاظ على العموم ص ٣٣٨ ثم تكلم فى الباب العشرين على النسخ ص ٤٣٨ ، وفى الباب الثانى والعشرين تكلم على الاجماع ص ٤٩٤ وفى الباب الثالث والعشرين على الاستصحاب ص ٥٩٠ ، وفى الباب الرابع والعشرين على الحكم بأقل ما قيل ص ٦٣٠ وفى الباب التاسع والعشرين تكلم على الدليل والفرق بينه وبين القياس ص ٦٧٦ ، وفى الباب الثالث والثلاثين تكلم على شرع من قبلنا بالنسبة لنا ص ٧٢٢ وفى الباب الرابع والثلاثين تكلم على الاحتياط وقطع الذرائع ص ٧٤٥ ، وفى الباب الخامس والثلاثين تكلم فى ابطال الاستحسان والاستنباط بالرأى ص ٧٥٧ وفى الباب السادس والثلاثين تكلم على ابطال التقليد ص ٧٩٣ وفى الباب الثامن والثلاثين تكلم على ابطال القياس ص ٩٢٩ وفى الباب التاسع والثلاثين فى ابطال العلل ص ١١١٠ .

ومما عرضنا عن أصول الظاهرية يبين أنهم يتعلقون بظاهر النص وأنكروا القول بالرأى وتبع هذا إنكارهم أصل التعليل وما ترتب عليه من القول بالقياس. فاذا وجد النص وجب اتباعه ولا يجوز لأحد أن يعمل الرأى فيه لا بالتعليل ولا بالتأويل، وإنما إذا كانت العلة منصوصا عليها أعتبرت فهو يقول: لم ننكر ما نص الله ورسوله بل ننكر ما أخرجتموه بعقولكم.. فما علله الله ورسوله حق ولا يمكن لأحد أن يعلم علة تحريم كذا أو تحليله أو إيجابه إلا بنص[1]، وعند تعارض النصوص فى اعتبارنا يجمع بينهما ما أمكن.

وهم وإن توسعوا فى إعمال خبر الواحد ما لم يثبت أنه موضوع فانهم لم يحتجوا بالمرسل والموقوف، وما عرف راويه بعدم الحفظ، ويرون أن السنة تنسخ كلا من القرآن والسنة، وأن الاجماع لا يتصور تحققه بعد عصر الصحابة، وأنه لا يجوز الأخذ بعمل أهل المدينة ولا بالقياس والاستحسان ولا الاحتكام إلى الشرائع السابقة.

كما أن ابن حزم له اتجاه خاص فى دلالة السنة على الأحكام على ما أشرنا فالذى يدل على الوجوب منها هو السنة القولية أما الفعلية فان حكمها أن يقتدى بالرسول على سبيل الندب، كما أن السنة التقريرية عنده تفيد الاباحة.

يقول[2] ابن حزم: قال قوم من المالكية: أفعاله عليه السلام على الوجوب وهى آكد من أوامره، وقال آخرون منهم ومن الحنفيين الأفعال كالأوامر، وقال آخرون من كلتا الطائفتين ومن الشافعيين الأفعال موقوفة على دليلها وقال سائر الشافعيين وجميع أصحاب الظاهر: ليس شىء من أفعاله عليه السلام واجبا وإنما ندبنا إلى أن نتأسى به فيها فقط.

ويقول فى الأحكام[3]: «حكم فعله عليه السلام الائتساء به فيه، وليس واجبا إلا أن يكون تنفيذا لحكم أو بيانا لأمر ومن قال: إن أفعاله على الوجوب فقوله ساقط، لأن الله لم يوجب علينا قط فى شىء من القرآن والسنة أن نفعل

---

(١) انظر لابن حزم ما قاله فى ابطال القياس والرأى.

(٢) الأحكام لابن حزم ص ٤٣٨/٤٢٢.

(٣) الأحكام جـ ٢ ص ١٣٨.

مثل فعله عليه السلام ، بل قال [٢] : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » .

كما عقد ابن حزم فصلا لبيان [٣] تخصيص عام القرآن بالجزء وحمل على المخالفين ، وقال [٤] : الواجب حمل كل لفظ على عمومه إلا إذا قام دليل يوجب أن نخرج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه ، وهو قول بعض من المالكية ، ومن الحنفية ومن الشافعية ثم قال [٥] : والكلام ينقسم ثلاثة أقسام فمنه خصوص يراد به الخصوص ، وعموم يراد به العموم ، وعموم دلَّ نص القرآن والسنة على أنه قد استثنى منه شىء فخرج ذلك المستثنى مخصوصا عن الحكم الوارد بذلك النص .

كما يرى أن الأوامر والنواهى الواردة فى القرآن والسنة ينبغى أن تؤخذ بظاهرها وتحمل على الوجوب [٦] .

واننا نكتفى بهذا العرض الموجز بعد أن أحلنا بالهامش إلى مواضع التفصيل .

---

(١) سورة الأحزاب آية ٢١ .
(٢) الأحكام جـ ٢ ص ١٨٩ .
(٣) الأحكام جـ ٣ ص ٣٣٨ .
(٤) المرجع السابق ص ٣٦٢ .
(٥) الأحكام جـ ٣ ص ٢٥٩ .

الفصل الثالث

معتدلو الشيعة والخوارج
ومنهج كل منهما الاجتهادى

تمهيد :

الشيعة فى اللغة هم الأتباع والأنصار ، ويقع على الواحد والاثنين والجمع ، والمذكر والمؤنث بلفظ واحد ، وفى العرف العام أصبح التشيع علما على من تولى عليا وبنيه وأقر بامامتهم [1] .

والشيعة عموما أقدم الفرق الإسلامية إذ ظهروا بمذهبهم فى آخر عصر عثمان ، ثم اشتد أمرهم فى عصر على ، ويدعى الشيعة أنهم أقدم من ذلك ، وأن بدء ظهور اتجاهاتهم عقب وفاة النبى صلى الله عليه وسلم [2] ، بل منهم من قال : إن أول من وضع بذرة التشيع فى حقل الإسلام هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية ، وأن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنبا إلى جنب وسواء بسواء[3] .

وأساس مذاهب الشيعة **فيما نرى**[4] التنازع بسبب الخلافة ، **فهم** يعتقدون أن عليا أحق بالخلافة ، سواء أكان بدء ظهور هذه النزعة عقب وفاة الرسول ، أم عقب مقتل عثمان ، ويمكننا القول بأن أساس الاتجاه وجد عقب وفاة الرسول لكن خمدت الفكرة بمبايعة الناس لأبى بكر ، ومبايعة على له أيضا ، وكذلك بالنسبة لمبايعة عمر واختيار عثمان من بعده .

فأيا ما كان فان أساس التشيع هو النزاع الحاصل بسبب الخلافة ، وإن كانوا **هم يرون أن حق على فيها حق الهى** ، إذ الامامة عندهم منصب الهى كالنبوة يختاره الله من بين عباده كما يختار رسله ويعصمهم من الخطأ ويودع

---

(١) عقيدة الشيعة الامامية للسيد هاشم معروف ص ١٣ الطبعة الثانية .

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة جـ ٢ ص ٤٧ .

(٣) أنظر أصل الشيعة وأصولها لآل كاشف الغطاء ص ٨٧ .

(٤) ويتفق معنا فى ذلك كتاب عقيدة الشيعة للسيد حسين يوسف مكى .

عندهم جميع أحكامه [1] .

لكنهم **ينصون على أن فكرة التشيع ليست وليدة التطورات السياسية** ، وأن دعوى الحق الشرعي لا صلة لها بجميع التطورات السياسية التي حدثت بعد موت النبي ، وإنما كانت وليدة النصوص الكثيرة التي منها قوله تعالى : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ، ومن يتولَّ الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون »[2]

وقالوا : ان الآية تثبت الولاية لعلى لعدم وجود هذه الصفات في غيره ، كما قالوا : إن آية « يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته . . .[3] » إنَّما نزلت لما تخوَّف الرسول من إظهار أمر ربه بتنصيب على إماما للناس خشية أن يقولوا : إنه حابى ابن عمه . فقام بعد نزول الآية بتوليته أمر الأمة يوم غدير خم [4] . وقال : من كنت مولاه فعلى مولاه . اللهم وال من والاه وعاد من عاداه . . . » .

ومن السنة ما روى أن الرسول عليه السلام قال لعلى : أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى [5] . هذا بالاضافة إلى ما قالوه من اختصاص النبي لعلى بالالهام وإسناد المهمات الكبرى له [6] .

وقالوا إذا كانت الامامة لعلى بالجعل الالهى كما تفيده هذه النصوص فإنه ليس له أن يتنازل عنها لغيره ، إلا إذا كان مكرها . والواقع أن ما دفعه إلى التنازل ومبايعة الخلفاء قبله إلا حرصه على وحدة الصف ودفع الأخطار على الإسلام وهو في بدئه [7] .

وقد حمل اسم الشيعة في بدء التشيع كل مَن انتصر للامام على ، ثم تفرقوا

---

(1) أصل الشيعة وأصولها ص ١٠٧ .
(2) سورة المائدة آية ٥٥ .
(3) سورة المائدة آية ٦٧ .
(4) اسم مكان مر به في طريق عودته من حجة الوداع .
(5) رواه أبو بكر المطيرى عن أبى سعيد الخدرى . انظر السراج المنير للعزيزى ج ٢ ص ٤٥٩ .
(6) عقيدة الشيعة الامامية ص ٢٢/٢٣ .
(7) المرجع السابق ص ٣٨ .

إلى فرق مختلفة بعضها بالغ فى التشيع إلى حد تأليه على .

وبعضها بالغ حتى زعموا أن النبوة كانت لعلى ولكن جبريل أخطأ ونزل على النبى ! !

وقد ظهرت هاتان الفرقتان فى عهد الامام على فكفرهما لأنهما تهجما على مقام النبوة وأشركت الأولى منهما .

كما ظهر منحرفون آخرون فى أواخر القرن الأول ضلوا وأضلوا **كالبيانية** أتباع بيان بن سمعان التميمى ، **والمغيرية** أتباع المغيرة بن سعيد **وكلاهما ألّه عليا** .

ومن فرقهم **الخطابية** نسبة لأبى الخطاب الأسدى الذى ادعى النبوة واستحل جميع المحارم [1] .

والاسحاقية نسبة لاسحاق بن زيد بن الحرث الذى كان يقول بالاباحة وإسقاط التكاليف وقال فى على إنه شريك للرسول فى النبوة .

وغير هؤلاء من الفرق الكثيرة التى لا تتفق فى عقائدها مع العقائد التى استمدها المسلمون من الكتاب الكريم والسنة الشريفة فضلا عن عقائد الشيعة المعتدلين .

ولقد **تبرأ منهم أئمة الشيعة الجعفرية** وأعلنوا رأيهم فيهم ، يقول الامام الصادق : كان والله أمير المؤمنين عبدا طائعا ، والويل لمن كذب علينا إنى ذكرت عبدالله بن سبأ فقامت كل شعرة فى جسدى لقد ادعى أمرا عظيما لعنه الله . .

وقال : برئ الله ورسوله من المغيرة بن سعيد وبيان بن سمعان فانهما كذبا علينا أهل البيت وفى حديث للامام زين العابدين مع جماعة من أصحابه قال لهم : ما برح حبكم لنا حتى أصبح علينا عارا[2] .

ويقول أحد فقهاء الشيعة الامامية : يهمنا أن نقارن بين عقيدة الشيعة الإمامية وعقائد الفرق التى تفرعت عن التشيع لعلى وبنيه ليظهر للملأ مقدار الظلم الفاحش الذى يقع به من يكتب عن الشيعة الامامية ويلصق بهم أوزار تلك الفرق التى كانت تدين بالولاء لعلى وولده ثم خرجت عن التشيع والاسلام

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية جـ ٢ ص ٤٨/٤٩ .

(٢) عقيدة الشيعة الامامية ص ٢٤٣/٢٤٤ .

معا [1]

وإذا لاحظنا أن عليا لما قبل التحكيم بينه وبين معاوية فخرج عليه بعض شيعته الذين اتبعوه ورأوا أن عدم التزام على بما انتهى إليه حكم الحكمين خطأ منه يقتضى خروجهم عليه ونسبوا إليه ما لا يليق بشأنه بسبب ذلك [2]. إذا لاحظنا هذا نجد أنهم فى الأصل كانوا من شيعة على وممن حارب فى صفه ضد معاوية .

لكنا نجد أن بعض الشيعة الإمامية يقول : وقد أسرف البعض إسرافا لا مبرر له فعدَّ الخوارج من فرق الشيعة كما يظهر من الشهرستانى فى الملل والنحل [3] .

وكان **الخوارج** يرون أن الخلافة تكون بالانتخاب الحر لمن تتوفر فيه الصلاحية من عموم المسلمين ، وهم أيضا فرق مختلفة يتفاوتون مغالاة واعتدالا وأقربهم إلى المنهج الإسلامى الصحيح **الإباضية** .

وإنا سنكتفى بالكلام على الإباضية من الخوارج لكونهم أعدل فرقهم وإن كنا سنوجز فى ذلك لتقاربهم مع مناهج أهل السنة فى الجملة وخاصة بالنسبة للكثير من مسائل الفروع الفقهية .

وإذا كان الشيعة يتفقون كما قلنا على ثبوت الامامة لعلى ، وأن من عدا الخوارج منهم يرون أنها من بعده لولديه الحسن والحسين ثم لعلى زيد العابدين . ثم بعد ذلك تفرقوا إلى فرق فمنهم من انحرفوا عن الجادة وخرجوا عن النطاق السليم وهؤلاء سوف نستبعدهم .

---

(٤) المرجع السابق ص ٢٣٨ .

(٥) الامام الصادق والمذاهب الأربعة لأسد حيدر جـ ٢ ص ١١٤/١١٣ الطبعة الثانية .

(٦) عقيدة الشيعة الامامية ص ٢٣٨ وقد رجعنا إلى ما قاله الشهرستانى فى هذا واليك عبارته : كل من خرج على الامام الحق الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا . . . واعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين على رضى الله عنه جماعة ممن كان معه فى حرب صفين حين قالوا : القوم يدعوننا إلى كتاب الله وأنت تدعونا إلى السيف ! . . ثم قالوا لترجعن الاشتر عن قتال المسلمين وإلا فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان ، فلما رد الاشتر وقبل التحكيم ، حملوه على بعث أبى موسى الأشعرى . فجرى الأمر على خلاف ما رضى به . فلما لم يرض بذلك خرجت الخوارج عليه وقالوا : لم حكمت الرجال ؟ « لا حكم إلا لله . . . » انظر الملل والنحل لأبى الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ هـ جـ ١ ص ١١٥/١١٤ .

ونكتفى بالكلام على الزيدية الذين لا يبعدون عن فقهاء الرأى من أهل السنة .

ثم نتكلم على الشيعة الامامية الجعفرية لأن لهم منطقا فكريا دينيا خاصا ومنهجا فقهياً يختلف فى عمومه عن مناهج فقهاء أهل السنة .

من أجل ذلك سنجعل هذا الفصل من مبحثين :

المبحث الأول نتكلم فيه على مذهب كل من الاباضية والزيدية لجامع قرب منهج كل فى الجملة من مناهج أهل السنة بالنسبة للخلافة وفى كثير من أحكام الفروع .

وفى المبحث الثانى نتكلم عن الشيعة الامامية ومنهجهم الاجتهادى . وقد أفردناهم لما لهم من نظر خاص فى موضوع الامامة وموضوع منهجهم المغاير الذى ترتب عليه بعض اختلافات جوهرية فى بعض الأحكام .

المبحث الأول

الاباضية والزيدية ومنهج كل منهما

المطلب الأول

الاباضية ومنهجهم الاجتهادى

يرى الأباضية أن مذهبهم أول المذاهب الدينية نشوءا . فقد كان معلمهم الأول جابر بن زيد الأزدى المولود سنة ٢١ هـ والمتوفى سنة ٩٦ هـ[1] ، وهو وإن كان عمانيا إلا أنه عاش فى العراق ، وكان قد أخذ العلم عن نفر من أجلاء الصحابة منهم عبدالله بن عباس وأم المؤمنين عائشة زوج الرسول ، وأنس بن مالك وعبدالله بن عمر رضى الله عنهم . كما تلقى عنه العلم خلق كبير منهم قتادة شيخ البخارى . وقد جاهد جابر الأزدى رأس الأباضية لاحياء سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقول والعمل ، ودعا سرا وعلنا إلى أن الأمة يجب أن تحافظ على شريعة الله كما كان يبارك كل ثورة تطيح بالظلم[2] .

(١) الاباضية فى موكب التاريخ لعلى يحيى معمر ج ١ ص ٥٩ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٣ فما بعدها .

وسمى المذهب بهذا الاسم نسبة إلى عبدالله بن أباض التميمى من بنى مرة الذى خلف جابر الأزدى واعتنق مبادئه وتعاليمه وخرج فى آخر دولة بنى أمية أيام مروان . وكان ابن أباض شديد الغيرة الدينية ، ولقن أصحابه مبدأ الاقدام فى تقرير الحق . والثورة على الطغاة الظالمين ولذا فانهم كانوا يناوئون السلطة الحاكمة دائما [1] . يقول الشهرستانى : خرج عبدالله بن أباض فى أيام مروان بن محمد فوجه إليه عبدالله بن محمد بن عطية فقاتله (بتبالة) – بلدة بأرض تهامة فى الطريق إلى صنعاء [2] .

والأباضية كما قلنا فريق من الخوارج الذين كانوا فى جيش على وأشاروا عليه بقبول التحكيم والالتزام بحكم الحكمين على ما قلنا ، ورأوا أنه أخطأ الصواب ، كما خرجوا على السلطان . وكونوا لهم جبهة مستقلة وحاربوا عليا ، كما عادوا الجماعة الحاكمة وخاصموهم وأقاموا لهم مذهبا يقوم على أساس دينى هو أن الخروج على المنكر والظلم حق من حقوق الله سبحانه وليس لأى فرد حق فيه لشخصه حتى يورث عنه . وأن الحكم ما دام تحت سلطان الدين فانه إذا تصادم الدين مع الجماعة الحاكمة انحازوا إلى جانب الدين وخرجوا على الجماعة الحاكمة. فالتقصير فى أمر من أمور الدين يعتبر عندهم خروجا على الدين يجب تقويم فاعله ، وانقسموا إلى فرق كثيرة يجمعهم القول بالتبرى من عثمان وعلى ، ويقدمون ذلك على كل طاعة [3] .

ومذهب الأباضية يقوم على نقطتين أساسيتين :

النظرية الأولى **نظرية الخلافة** وهى أنها يجب أن تكون وليدة انتخاب حر من المسلمين ولو كان المرشح لها عبدا . فهم لا يخصون بها بيتا ولا بلدا ، كما يرون أنها تتعدد باختلاف الديار . ومن ينتخب ليس من حقه أن يتنازل أو يحكم لما فى التحكيم من تشكيك فى حقه . فاذا انحرف الخليفة وجب عزله . فهم من أشد

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٠ .

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ١٣٤ مطبعة الحلبى سنة ١٣٨١ هـ ، ١٢١ الطبعة الثانية تخريج محمد فتح الله بدران.

(٣) الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ١٠٥ فما بعدها .

الفرق الاسلامية معارضة للحكم الوراثى والنظام الملكى وأقربها إلى النظام الجمهورى .

النظرية الثانية التى يقوم عليها مذهبهم : أن **العمل بأوامر الدين جزء من الايمان** لأن الايمان عندهم اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالجوارح . فمن آمن بالله سبحانه ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يعمل بفروض الدين وأحكامه ، ولا يظهر لتعاليم الدين أثر على مظهره وتصرفاته الخارجية فهو كافر لنعمة الله .

منهجهم بالنسبة لكيان الأمة الاسلامية :-

ويرى الاباضية أن مسالك الدين أربعة : الظهور ، والدفاع ، والشراء ، والكتمان[1] . فالمجتمع الاسلامى إن كان ظاهرا على أعدائه مستقلا بأحكامه منفذا لأحكام دينه فهذه حالة الظهور وهى أكمل الحالات للمجتمع المسلم ، واذا انحدرت الأمة الاسلامية وسيطر عليها عدو أجنبى وجب أن يقف المسلمون فى طريق تلك الدولة الباغية يأمرونها بالمعروف وينهونها عن المنكر ، ويلزمونها أن تسلك بهم طريق الصواب . فاذا اعتزت بالاثم واستمرأت طعم الظلم فحينئذ يأتى القسم الثانى من التنظيم الاسلامى وهو الدفاع .

والزعيم الذى يقود الثورة على الاستعمار الأجنبى أو الفساد الداخلى يسمى إمام الدفاع . فإذا استقرت الأمور واطيح بالنظام الفاسد فلا يكون لأمير الدفاع هذا أي حق فى الحكم إلا إذا اختارته الأمة لتوافر شروط الامامة فيه .

فاذا ضعف المسلمون حتى عن هذا الموقف جاء المسلك الثالث وهو الشراء أى يحق لقلة منهم أن يجعلوا من أنفسهم فدائيين ويقومون بشغب على دولة الظلم حتى لا تطمئن إلى تنفيذ خططها الجائرة .

ويبدو **فيما نرى** أن تسمية هذا المسلك بالشراء مأخوذ من قول الله تعالى : « ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا . . .[2] » فهى تشير إلى الفداء دفاعا عن الحق

---

(١) الاباضية فى موكب التاريخ جـ ١ ص ٩٣ فما بعدها .

(٢) سورة التوبة آية ١١١ .

وتبين أن ذلك هو الفوز العظيم » .

وإذا لم يقم من بين جماعة المسلمين من يثور لكرامة الإسلام المهدره ، ولم يوجد من بينهم فدائى تهون عليه نفسه ويهب حياته لنصرة الحق ومقاومة الطغيان جاء المسلك الرابع والأخير وهو تنظيم الكتمان . وهذا يتطلب الابتعاد عن معاونة الظالمين والعمل معهم وهذا أضعف الإيمان .

منهجهم بالنسبة للغيبيات :

واتخذ الاباضية من أصول مذهبهم تنزيه الإله عن مشابهة الخلق وتأول الآيات الموهمة للتشبيه بما يقتضيه المعنى من السياق ، كما يرون أنه لا بد لتمام الإيمان من الاعتقاد بالقدر خيره وشره ، وأنه كله من الله ، ومع هذا فانهم يقررون أن للعبد حق الاكتساب الاختيارى [1] . كما سبق بيانه .

نظرتهم للاجتهاد : —

يرى الأباضية أن الاجتهاد عنصر ضرورى يتطلبه صلاحية التشريع لكل زمان ومكان ، وأن باب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه ، ولذلك ناقشوا فى كتبهم [2] قضية الاجتهاد والمستوى العلمى الذى يؤهل الشخص للقيام بهذا العبء وهل يصح الاختصاص فيه لمن استكمل شروطه ويرون أن الشخص إذا كان عالما بشىء دون شىء كما لو علم أدلة النكاح دون غيرها أو أدلة البيوع دون غيرها وكان متفقا لما علم منها اتفاقا تاما فالصحيح عندهم جواز تجزى الاجتهاد واستدلوا بتوقف بعض الصحابة والتابعين فى بعض مسائل الأحكام [3] .

العمل من حقيقة الإسلام : —

ومما ينفرد به الاباضية قولهم أن **الاسلام** عقيدة وقول وعمل . فهم يشترطون العمل لتمام الإسلام أيضا ، ويقصدون بالعمل الاتيان بجميع الفرائض واجتناب جميع المحرمات والوقوف عند جميع الشبهات وقـالوا : ما جدوى أن يلوك اللسان كلمة التوحيد ويمتلئ القلب بحب غير الله وتتسابق الجوارح إلى كل ما نهى

---

(١) الاباضية فى موكب التاريخ جـ ١ ص ٦٠ .

(٢) من أشهر كتبهم فى الأصول طلعة الشمس على الألفية فى أصول الاباضية ، **وفى الفقه كتاب النيل وشرحه**.

(٣) طلعة الشمس جـ ٢ ص ٢٧٨ .

منه الله . فهم لم يفرقوا بين القول والعمل ، ولم يجزّئوا دين الله ولم يطمعوا العصاة المصرِّين غير التائبين [1] .

كما أنهم لم يساووا بين مؤمن تقى وعاص شقى ، وقالوا يجب على المجتمع المسلم أن يعلن كلمة الحق فى كل فرد من أفراده وأن يتولى تقويم المنحرفين وتهذيب الناشزين وتربية المخطئين بالوسائل التى شرعها الله .

ومع هذا فهم لا يخرجون العصاة من الملة ولا يحكمون عليهم بالشرك ، وإن سموهم كفارا فانهم يقصدون بذلك كفر النعمة وهو ما يطلق عليه غيرهم كلمة الفسوق والعصيان [2] .

بعض اتجاهاتهم الفقهية : –

ومن الفروع الفقهية عندهم تحريم الزواج بين من ربطت بينهما علاقة اثم ، ويستندون فى ذلك لحديث روى عن السيدة عائشة رضى الله عنها « أيما رجل زنى بامرأة ثم تزوجها فهما زانيان إلى يوم القيامة » [3] .

كما يمنعون المسلم من اراقة ماء وجهه والتعرض لذل السؤال . فاذا هانت عليه كرامته وذهب يسأل الناس الزكاة حرم منها عقابا له على هذا الهوان ، على أن الزكاة حق لا بد أن يصل إلى صاحب دون إذلال لنفسه ، ودون أن يتكل عليه فيدخله فى حساب عيشه ، وإنما يجب أن يعمل ليتكسب بعمله وعرقه ما تتطلبه حياته ولذا فانك لا تجد بينهم فى مجتمعاتهم شحاذا [4] .

---

(١) الاباضية فى موكب التاريخ ج ١ ص ٧٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١١٢ . وروى عن أبى هريرة أن الرسول قال : « الزانى المجلود لا ينكح إلا مثله » رواه أحمد وأبو داود . قال الحافظ فى بلوغ المرام رجاله ثقات وقالوا إن القيد لبيان ما هو الغالب ونقل الشوكانى عن على وابن عباس وابن عمر وجابر وسعيد بن المسيب وعروة والزهرى والعترة ومالك والشافعى وربيعة وابى ثور . أن المرأة لا تحرم على من زنى بها لقوله تعالى بعد بيان المحرمات من النساء : « وأحل لكم ما وراء لكم » وقوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر « لا يحرم الحلال الحرام » كما حكى الشوكانى عن الحسن البصرى التحريم وحكاه أيضا عن قتادة وأحمد إلا إذا تابا لارتفاع سبب التحريم . راجع نيل لأوطار ج ٦ ص ١٦٣/١٦٥ وانظر تفصيل ذلك فى كتابنا أحكام الأسرة فى الاسلام ج ١ من صفحة ١٦١ فما بعدها .

(٤) المرجع السابق ص ١١٦ . هذا وأن للمذهب الأباضى أتباع فى بعض المناطق بشمال أفريقيا ، وكذا بولاية عمان بجنوب الجزيرة العربية .

سلوكهم مع مخالفيهم من المسلمين : —

والاباضية فى الجملة أكثر الخوارج اعتدالا وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تفكيرا وأبعدهم عن الشطط والغلو إذ لا يذهبون مذهب غيرهم من الخوارج الذين يرون المخالفين لهم كفارا وخارجين على الإسلام تباح دماؤهم وأموالهم . وإنما الاباضية يرون أن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين وإن كانوا غير مؤمنين ، ولأنهم مسلمون فدماءهم حرام وديارهم دور توحيد لا يحلون من أموال من حاربوهم من المسلمين شيئا باعتباره غنيمة إلا أدوات القتال فقط . ويجيزون شهادة المخالفين لهم من المسلمين ومناكحتهم والتوارث بينهم .

قال الشهرستانى : قالوا إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين . ومناكحتهم جائزة وموارثتهم حلال وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال وما سواه حرام ، وحرام قتلهم وسبيهم فى السير غيلة إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة . وقالو : إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان فانه دار بغى ، وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم ، وقالوا فى مرتكبى الكبائر إنهم موحدون لا مؤمنون .

وحكى الكعبى عنهم : أن الاستطاعة عرض من الأعراض وهى قبل الفعل . بها يحصل الفعل ، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى إحداثا وابداعا ومكتسبة للعبد حقيقة لا مجازا .. وأجمعوا على أن من ارتكب الكبيرة كافر بالنعمة لا بالملة ..

منهجهم الأصولى :—

وقالوا : إن كل شىء أمر الله تعالى به فهو عام ليس بخاص ، وقد أمر به المؤمن والكافر ، وليس فى القرآن خصوص[1] ، ويظهر من أصولهم أنهم لا يأخذون بالرأى والقياس الا عند انعدام الأثر . وهم فى النظر إلى المصادر التى تستقى منها الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمصادر العقلية لا يبعدون كثيرا عن مجموع مذاهب أهل السنة ومن نظر فى كتبهم تبين ذلك بوضوح[2]

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ١٢١ .

(٢) ليس لدينا بالكويت عند اتمام الكتاب وتقديمه للطبع أى كتاب فى فقه الأباضية أو أصولهم ، وان كان عندى بمكتبتى الخاصة بالقاهر أهم كتبهم فى الفقه وهو النيل وشرحه وأهم كتبهم فى الأصول وهو طلعة الشمس على الألفية ، وقد رجعت إليهما فى كثير من كتبى ، ومن ذلك على سبيل المثال ما نقلته ←

ولا يزال لهذا المذهب أتباع فى ولاية عمان بجنوب شبه الجزيرة العربية . وكذا فى بعض مناطق شمال أفريقيا بالجزائر وطرابلس . وإذا كان الوطن الأصلى للاباضيين الذين يهاجرون أفريقية الشرقية هو ولاية عمان فان فريقا منهم يقيم بزنجبار ، وقد حاولوا فى السنوات الاخيرة أن يستنهضوا همتهم ونشاطهم وأن يستعيدوا الشعور بكيانهم . ولعلهم هم البقية من جميع فرق الخوارج الكثيرة التى انقرضت ولم يبق منها الا الاباضية .

وتقسم الاباضية ذاتها إلى ثلاث شعب الحفصية والحارثية واليزيدية [١] وهذا الفريق منحرف زائغ فى عقيدته .

المطلب الثانى

الزيدية ومنهجهم الاجتهادى

الزيدية : أتباع زيد بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب الذى ولد بالمدينة سنة ٨٠ هـ. على الراجح واستشهد سنة ١٢٢ هـ. وقد كانت أمه من الاماء الوافدين من السند أهداها إلى أبيه المختار الثقفى[٢] .

وقد نشأ الامام زيد فى بيت كله علم وصلاح وزهد . فحفظ القرآن وتلقى الحديث عن آل البيت كما روى عن غيرهم ، كما أخذ الفقه عن أبيه الذى كان محدثا وفقيها ، ولما توفى سنة ٩٤ هـ تلقى علوم الدين على أخيه محمد الباقر ،

← عنهم فى كتابى عن الأمر فى نصوص التشريع الاسلامى ودلالته على الأحكام من قولهم : تنقسم العبارة التى هى اللفظ الدال على طلب الفعل إلى قسمين : أحدهما حقيقة فى ذلك الطلب وهو ما كان على وزن أفعل . وما كان على وزن ليفعل بلام الأمر . والقسم الثانى مجاز وهو الأمر الوارد بصورة الخبر . وفيه ما يفيد أنهم اتجهوا إلى أن الأمر يدل على الوجوب ما لم تصرفه قرينة إلى الندب أو الاباحة . . . الخ . كما أنه بعد الحظر يفيد الاباحة . وقالوا إن الامر لا يدل بنفسه على طلب الفعل مرة أو على التكرار . ولا على الفور أو التراخى .

ونقلنا عنهم فى كتابنا الاباحة عند الأصوليين والفقهاء كثيرا من الفروع الفقهية ، وكذا بالنسبة لكتابنا أحكام الأسرة فى الاسلام . والوصايا فى الفقه الاسلامى . ومن كل ما نقلنا عنهم نستطيع القول بأنهم لا يبعدون كثيرا عن الآراء المختلفة فى مذاهب أهل السنة .

(١) الامام الصادق والمذاهب الأربعة لأسد حيدر جـ ٢ ص ١١٦ . وقد سبق لنا أن كتبنا مقالين فى مجلة منبر الاسلام عن الزيديين من قرابة العشر سنوات أو أكثر.

(٢) الامام زيد لأبى زهرة ص ٢٢ الطبعة الأولى .

كما تلقى عنه الخُلق الكريم وحسن تقدير الصحابة فكثيرا ما كان يقول : من لم يعرف فضل أبى بكر وعمر فقد جهل السنة [1] .

كما أخذ الحديث والفقه عن جعفر الصادق بن أخيه محمد الباقر مع تقاربهما فى السن ، كما رحل إلى البصرة ليتلقى أصول العقائد كما يراها أصحاب الفرق المختلفة من معتزلة وقدرية وجهمية وغيرهم ، وكانت البصرة والكوفة مليئة بهم وبمن تأثروا بالفلسفة الفارسية .

وبعد اكتمال دراساته العقائدية **اختار مذهب المعتزلة منهاجاً له** فى فهم العقائد ،والغيبيات ، وتلقى أصول مذهب المعتزلة عن واصل بن عطاء يقول الشهرستانى : أراد أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم فتتلمذ فى أصول العقائد على واصل بن عطاء رأس المعتزلة ، برغم أن الامام واصلا ممن يعتقدون أن الامام عليا فى حروبه التى جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب [2] . . .

وكون زيد لنفسه اتجاها خاصا يتميز بالاعتدال والاتزان فهو يرى أن **الإمامة لا تتعين بالاسم** ولا يوصى بها لأفراد بذواتهم ، وإنما يتعينون بالوصف فى كل شجاع مجتهد من ذرية فاطمة رضى الله عنها ويجاهر بالحق ويخرج من أجل مناصرته .

كما كان يرى **جواز إمامة المفضول** مع وجود الأفضل . ولذا فانه كان يجل الصحابة ويعلن رضاه على خلافة كل من أبى بكر وعمر ، مع أنه يرى أفضلية الامام على ، ويعلل لاختيار أبى بكر مع وجود جده الإمام على تعليلا

---

(١) تاريخ أبو الفداء جـ ٩ ص ٣١١ أشار اليه الشيخ أبو زهرة فى كتابه عن الامام زيد ص ٣٦ .

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ١٥٥ ، ويرى الشيخ أبو زهرة أن تلقى زيد عقيدة المعتزلة على واصل محل نظر لأنهما من سن واحدة ، ولم يكن زيد فى انصرافه للعلم بأقل من انصراف واصل اليه ، ولأن زيدا لم تكن علاقته بواصل غير مناظرة العلماء إذا جمعهم مكان واحد . راجع ذلك فى كتابه عن الامام زيد ص ٥٣/٥٢ كما يرى أن الامام زيد تلقى أفكار المعتزلة من ابائه لأنهم الأصل فيها حتى عد المعتزلة أنفسهم الامام على زين العابدين فى طبقات المعتزلة . ولذا فان ما اتجه إليه زيد فى الأمور العقائدية يختلف بعض الشىء عن ما اتجه إليه المعتزلة ص ٢٠٢ ولهذا فانه يقول فى كتابه تاريخ المذاهب الاسلامية جـ ٢ ص ٤٨٣ : التقى زيد بواصل بن عطاء فى البصرة وتدارس معه مذهب المعتزلة فتقاربت آراؤه معهم .

منطقيا فيه ذكاء وأدب .

ينقل الشهرستاني عنه : كان علي بن أبي طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة ، فان عهد الحروب التي جرت في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كان قريبا ، وسيف أمير المؤمنين علي لم يجف بعد ، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي . فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد كل الانقياد ، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتقدم في السن والسبق في الإسلام[1] .

ويروى أن مناقشة حدثت بين الامام زيد وبين أخيه الامام محمد الباقر بسبب اتجاهات زيد ، واقتباسه العلم ممن يُجوِّز الخطأ على جده في قتال الناكثين ومن يتكلم في القدر على غير ما يذهب إليه أهل البيت ، كما ناقشه في اشتراط الخروج في وجه الظلم لمن يكون إماما يقول الشهرستاني : حتى قال له : على قضية مذهبك . والدك ليس إماما فإنه لم يخرج قط ولا تعرض للخروج[2] . . .

فهو يرى أن الخ' صح إسنادها إلى المفضول لمصلحة أنه الأقدر على حمل العبء وأنه الأنسب عصره ، كما أنه لم يشترطها في آل البيت من أولاد علي بصفة عامة ، وإنم لها في ذريته من السيدة فاطمة إلا إذا اقتضت المصلحة العامة إسنادها إلى آخر ، نما أنه لم يقل بالايصاء بالامامة ولا عصمة الأئمة ، وإنما هي بالاختيار والتعيين ، ورأى أنه يجب على من يرى في نفسه الكفاية من ذرية فاطمة أن يظهر نفسه حتى يرى الناس فيه رأيهم . كما رأى جواز خروج امامين في قطرين يستجمعان الصفات التي يعرف بها الإمام ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة في إقليمه[3] .

كما يـرى أن **مرتكب الكبيرة فاسق** وفي منزلة بين الإيمان والكفر فهو في هذا كالمعتزلة لكنه يرى أن المسلم منهم لا يخلد في النار .

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥٤ وعقيدة الشيعة الامامية للسيد هاشم معروف ص ٢٥٣ .

وكان يرى ما يراه أهل البيت من **الإيمان بالقضاء والقدر** خيره وشره مع اعتبار الإنسان فاعلا مختارا وبمقتضى ذلك يثاب ويعاقب .

ويرى ان إرادة الله أزلية قديمة ، وأن كل ما يقع من العباد معلوم لله سبحانه . وأن هذا لا يتنافى مع اختيار العبد فى أفعاله ، والدعاء لا يغير المقدور وإنما يظهره . وعلى هذا فهو لا **يقول بالبداء** وإيقاع حوادث جديدة ابتداء .

كما أنه يتجه إلى **نفى الرجعة** التى قال بها بعض الشيعة من الامامية من أن الله يعيد أقواما ممن اهتدوا وممن ظلموا وذلك عند قيام القائم أى المهدى المنتظر . لأنه لا يتفق معهم أصلا فى غيبة الامام .

كما يرى أن الامام ككل الناس من ناحية احتمال وقوعه فى الخطأ . وعلى هذا فانه **ينفى العصمة** عنهم مخالفا فى ذلك باقى طوائف الشيعة .

كما اعتبر الامام زيد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصل فى الدين ، والجهر بذلك واجب بعد أن كان فى بدء حياته يتجه إلى القول بالتقية تخلصا من ظلم الحكام .

وقد حكى عنه أنه كان يرى إثبات وصف الله تعالى بالصفات التى جاءت فى القرآن والسنة على أنها ليست معانى غير الذات . كما حكى عنه القول بأن العقل لا يدرك حسنا ولا قبحا فى الأفعال إلا ببيان الشرع [(١)] .

مكانته العلمية :

وكان زيد عالما زاهدا فقيها حتى قال عنه من يكبره من آل البيت وهو عبدالله بن الحسن بن الحسين : لم أر فينا ولا فى غيرنا مثله فقد تتلمذ عليه شيوخ الكوفة واتفقت كلمة علماء السنة والشيعة والمشتغلين بالعقائد على علمه وفضله وسعة أفقه وإلمامه بعلوم القرآن حتى عرف بينهم بحليف القرآن لكثرة تغلغله فى علومه وحتى قال عنه أبو حنيفة النعمان : « ما رأيت فى زمانه أفقه منه ولا أعلم ولا أسرع جوابا ولا أبين قولا لقد كان منقطع القرين » [(٢)] وكان رضى الله عنه ذا حافظة قوية تعى كل ما يسمع ويقرأ .

---

(١) راجع الامام زيد لأبى زهرة ص ٢١٨ ، ٢١٩ نقلا عن أوائل المقالات ص ٥١/٥٢ ، ص ٤٤ طبع تبريز .

(٢) الامام زيد ص ٧٠ لأبى زهرة نقلا عن الروض النضير .

نعم فآل البيت فى العصر الأموى تفرغوا للعلم وأبعدوا أنفسهم عن السياسة والحكم لما لاقوه من أمراء بنى أمية من اضطهاد وقتل وتعذيب . وقد كان الحكم الأموى يتّسم بالقسوة السياسية .

خروجه لطلب الحكم :

ضاقت نفس زيد من الأمويين ومن صنيعهم مع آل البيت ، فخرج على مسلك آبائه ورفاقه من آل البيت ، الذين رأوا الأخذ بالتقية ؛ لكنه تطلع إلى الخروج عليهم ، وأخذ السلطة منهم ، ورفض قبول النصح من أقربائه ؛ فخرج إلى الكوفة حوال سنة ١٢١ هـ مطرحا كل خوف مستهينا بكل أمر يبايع الناس على مناصرته وأخذت شيعة العراق تجيء إليه في الخفاء ؛ وإن كانت أعين الحكام ترقبهم ؛ فبايعته عدة آلاف كثيرة ، وكانت البيعة على الدعوة إلى كتاب الله وسنة نبيه وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين ، وقسم الفيء بين أهله بالسواء ورد المظالم ونصر أهل الحق [١] .

ولما علم هشام بن عبد الملك بما تم عليه العزم ، أرسل إلى والى العراق ليحضر له زيدا آمنا ويقتله إن قاوم ، دعا زيد من بايعوه للقتال فلم يخرج معه منهم إلا القدر اليسير جدا نحو بضع مئين ، وقد أحس بغدر أهل العراق له حتى قال : أخاف أن يكونوا قد فعلوا معى ما فعلوه مع جدى الحسين بن على ، أما والله لأقاتلن حتى أموت .

وفعلا استشهد زيد سنة ١٢٢ هـ ومثَّل هشام بجثته بعد دفنه ؛ حيث أخرجها وصلبها ؛ ثم أحرقها ، وكان ذلك من العوامل التى أعانت على نجاح الدعوة العباسية وانتهاء العهد الأموى .

وإذا كان الزيدية يرون أن زيدا خرج بوصفه إماما تتوافر فيه صفات الإمامة . فإن الإمامية ينفون ذلك ويقولون إنه ما خرج إلا لمقاومة الباطل ، وأنه أجل شأنا من أن يطلب لنفسه ما ليس له . ورووا عن الإمام الرضا فى حديث له مع المأمون أنه قال عن زيد :

إنه غضب لله عزوجل فجاهد أعداءه حتى قتل فى سبيله ، ولقد حدثنى أبو موسى بن جعفر أنه سمع أبا جعفر يقول : رحم الله عمى زيدا إنه دعا

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية جـ ٢ ص ٤٨٨ نقلا عن الكامل للمبرد ص ٦٨ .

إلى الرضا من آل محمد ، ولو ظفر لوفّى بما دعا إليه . ولقد استشارني في
خروجه فقلت له ياعم : إن رضيت أن تكون أنت المقتول فشأنك . . .

فقال المأمون : يا أبا الحسن : أليس قد جاء فيمن ادعى الامامة بغير
حقها ما جاء ؟ ! .

قال الرضا : إن زيدَ بن علي لم يدع ما ليس له بحق ، وإنه كان اتقى لله من
ذلك . إنه قال : أدعوكم إلى الرضا من آل محمد .

وينقلون عن كفاية الأثر عن عمرو بن المتوكل البلخي عن أبيه قال
لقيت يحيى بن زيد بعد مقتل أبيه فسألته عنه فقال : كان أحد المتعبدين قائم
ليله صائما نهاره جاهد في سبيل الله حق جهاده .

فقلت : يا ابن رسول الله هكذا يكون الامام بهذه الصفة ؟

فقال : يا عبدالله ان أبي لم يكن بامام ولكن من المجاهدين في سبيل الله

قلت : يا ابن رسول الله إن أباك ادعى الإمامة لنفسه وخرج مجاهدا
وقد جاء عن رسول الله فيمن ادعى الإمامة كاذبا . . .

فقال : صه صه يا عبدالله إن أبي كان أعقل من أن يدعى ما ليس له بحق
إنما قال : أدعوكم إلى الرضا — يعني بذلك ابن عمي جعفرا . . .[1] .

ومن هذا يبين أن الزيدية يرون أنه خرج ليأخذ حقه في السلطان ، وهذا
لا يتفق مع عقيدة الامامية في أن الائمة يوصى لهم بالإمامة وأن الإمام الموصى
له هو جعفر الصادق .

المنهج الاجتهادى والمصادر : —

وعلى كل فان الذى يعنينا هنا بعد هذا العرض ؛ أن نبين منهج الفقه الزيدى ،
ومن خلاله يبين منهج الإمام زيد الاجتهادى ؛إذ أن فقه الامام زيد قد نقل
إلينا عن طريق المجموع الكبير المنسوب إليه ، والذى جمعه ودونه أبو خالد
الواسطى الذى صاحبه ولازمه فترة كبيرة ، وهو مشهور معروف لاتقلل من
أهميته الطعون التى وجهت إليه من الامامية أو من غيرهم ، إذ قيل عنه : إنه
من الوضّاعين الذين أكثروا من وضع الحديث ، وأنه انفرد برواية المجموع .

---

(١) عقيدة الشيعة الامامية . للسيد هاشم معروف ص ٢٥١/٢٥٣ .

كما قيل عنه إنه عرف بالمبالغة فى الثناء على آل البيت . ومع هذا فقد قال الإمام أبو طالب : المجموع الذى جمعه أبو خالد ورواه عن زيد بن على مشهور معروف[1] .

وقد تلقى الزيدية ما أثر عن الامام زيد ، وفرعوا عليه الكثير من الفروع وخرّجوا أحكاما عدة ، كما اختاروا أحيانا أقوالا أخرى لغيره فأخذوا بها وعملوا على وفقها ، أو اجتهدوا بأنفسهم ، وكان عصر الإمام زيد عصر تكوين المناهج وظهورها .

وكان منهجه منهجا بعيدا عن الغلو ومتشبعا بفقه المدينة وآل البيت خاصة ، وأخذ الامام زيد بفقهه وعلمه يوجه الناس وأنصار آل البيت إلى الحق الذى لا زَيْغ فيه ، فبين للناس أن أفضلية الامام على لا تمنع من صحة البيعة لأبى بكر وعمر ؛ لأن إمامة المفضول جائزة مع وجود الأفضل ، وأن الإمامة تكون بالاختيار وليست موصى بها ولا تورث ، ولا عصمة للأئمة ، واشترط فى الامام العدالة والشجاعة والخروج على الطغيان .

وبالنظر فى **المجموع** نجد أن ما جاء فيه إما أحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رويت عن طريق الامام على[2] ، وإما مرويات موقوفة على الإمام على ، وإما أقوال ينسبها الامام زيد لنفسه فهى من اجتهاده واستنباطه .

وبالنظر فيما هو من اجتهاده نجده فى جملته يتفق إلى حد كبير مع ما قاله فقهاء أهل السنة فى المقدمات والنتائج .

والامام زيد لم يؤثر عنه منهج مدون ولا مروى شأنه شأن غيره من فقهاء عصره ، لكن فقهاء المذهب بعده وضعوا القواعد والأصول ، وهى فى جملتها أيضا لا تبعد عن منهج المتكلمين وطريقتهم فى الكتابة فى أصول الفقه ـ وقد يرجع جميع هذا إلى قرب مسلكهم العقائدى من المعتزلة منهم خاصة .

---

(١) الامام زيد ص ٢٣٣/٢٣٤ ، تاريخ المذاهب الاسلامية جـ ٢ ص ٥٠٩/٥١٢ .

(٢) وإذا كانت الأحاديث التى رواها كلها عن طريق جده الامام على فانها فى جملتها لها مثيل أو شاهد فى كتب أهل السنة وقد عقد صاحب الروض النضير – الزيدى – موازنة بين فيها ذلك .

ترتيب المصادر عند الزيدية : -

نتيجة لمسلك الزيدية العقائدى واتجاههم ناحية العقل نجدهم يجعلون قضايا العقل القطعية فى المرتبة الأولى من حيث معرفة الله سبحانه ، وأن القرآن من عند الله نزل على محمد بن عبدالله ليبلغه للناس . ، لأن الإيمان بذلك مقدم من حيث الترتيب المنطقى على الاحتجاج بالقرآن والسنة .

وليس معنى هذا أن قضايا العقل فى التكليف والأحكام الجزئية مقدمة على النص بل هى متاخرة عنه أيا كانت درجة هذا النص ما دامت روايته ثابتة . فالعقل يحكم حيث لا يوجد طريق شرعى للحكم .

فالعقل يكون أساسا لمعرفة الأحكام الشرعية « إذ كل الأشياء المعلومة إما أن تعلم بالعقل فقط ، وإما بالشرع فقط وإما بالشرع والعقل . أما المطلوب بالعقل فقط فكل ما كان فى العقل دليل عليه وكان العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم به كالعلم بالله تعالى وصفاته »[1] .

وعمل العقل مع الشرع إنما يكون فى استخراج الأحكام من النصوص ، والاجتهاد فيما وراء النصوص . ويتصل هذا الكلام بالكلام فى التحسين والتقبيح العقليين ، واستقلال العقل بادراك الأحكام . وقد تقدم الكلام فى ذلك .

كما يجعلون فى المرتبة الثانية ، الإجماع المقطوع به بالنسبة لحقائق الاسلام الأولى ، وهو ما يسمى بما علم من الدين بالضرورة ، مثل كون عدد الصلوات المفروضة فى اليوم والليلة خمس صلوات ، وأن الظهر أربع ركعات ، والمغرب ثلاث ركعات ، وأن الصلاة تكون على الهيأة التى نصلى بها ، وغير ذلك من الأمور التى أجمع الصحابة على نقلها عن الرسول عليه السلام ، وأجمع التابعون من بعدهم وتابعو التابعين وهكذا حتى الآن . إذ العلم بها علم ضرورى لا يحتاج إلى نظر واستدلال ، ولا يتصور فيها خلاف أبدا ، وهى أمور عملية متواترة .

وليس فى تقديم هذا تقديما للاجماع فى ذاته على القرآن والسنة ، وإنما هو أخذ بأقوى سنة وبأحكم ما يدل عليه القرآن من أحكام لا بد من معرفتها

---

(١) المعتمد مخطوط بدار الكتب المصرية مصور ورقة رقم ٢١٤ ، نقل عنه الشيخ أبو زهرة فى كتاب الامام زيد ص ٣٤٠ .

لتفهم ما جاءت بـه النصوص .

وهذا لا ينازع فيه أحد ، لأن الاجماع الاستنباطي الذي هو محل خلاف في حقيقته وإمكانه مرتبته بعد النص اتفاقا لأنه نتيجة نظر واجتهاد . . .

وقد نصوا على ترتيب المصادر فقالوا : وكيفية الاجتهاد في الحادثة ؛ أن يقدم المجتهد عند الاستدلال قضية العقل المبتوتة ، ثم الاجماع المعلوم ، ثم نصوص الكتاب والسنة المعلومة ، ثم ظواهرها كعمومها ، ثم نصوص أخبار الآحاد ، ثم ظواهرها كعمومها ، ثم مفهومات الكتاب والسنة المعلومة على مراتبها ، ثم مفهومات أخبار الآحاد ، ثم الأفعال والتقريرات كذلك ، ثم القياس على مراتبه ، ثم ضروب الاجتهاد الأخرى ، ثم البراءة الأصلية [1] .

وإذا كنا بينا القصد من **تقديم قضية العقل** المبتوتة ، **والإجماع المعلوم** ، فانه يتبقى أن **نبين موقفهم من النصوص والمصادر الأخرى** .

أولا – منهج الزيدية بالنسبة للنصوص : –

فأما موقفهم من نصوص الكتاب والسنة المتواترة فواضح أنهم **يقدمونهما** عند الاحتجاج ويجعلونها في مرتبة واحدة من حيث قوة الاستدلال **فيخصص** أحدهما الآخر وينسخه ويجعلون كلا منهما مراتب .

وواضح أنهم **يؤخرون السنة الفعلية والتقريرية** لأن دلالة الألفاظ على الأحكام الشرعية أكثر وضوحا ، وواضح أنهم **يقدمون** النص على الظاهر . ويقسمون النص إلى جلي وخفي ويقولون في ذلك : النص هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بضرورة الوضع ، وهذا هو النص الجلي ، وخفي وهو النص الدال على معنى لا يحتمل غيره بالنظر [2] .

وأما **ظواهر** كل من **الكتاب والسنة المتواترة** فانهم يجعلونها في **مرتبة واحدة مع النص** – السابق بيانه – ويعرفون الظاهر بأنه اللفظ الذي يسبق إلى الفهم

---

(١) الامام زيد ص ٣٣٤ نقلا عن الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية مخطوط بدار الكتب المصرية ورقة رقم ١٩٥ .

(٢) ورقة رقم ٩٨ من كتاب الفصول اللؤلؤية المخطوط بدار الكتب أشار إليه أبو زهرة ص ٣٥٨ من كتابه عن الامام زيد .

منه معنى راجح مع احتماله لمعنى مرجوح ، ولهذا الاحتمال قالوا : إن دلالته ظنية فى الأحكام العملية وإن كان يفيد القطع فى الأمور العقائدية لقيام الدليل فيها على صدق ما يفهم من اللفظ أولا .

وقالوا : إن **النص والظاهر من قبيل المحكم والمبين** ، وهذا وإن كان واضحا بالنسبة للنص الذى لا يقبل الاحتمال ، فلا يتوقف العمل به على شىء ، فان مقتضى الاحتمال فى الظاهر يوجب توقف العمل به على نفى الاحتمال . لكنهم جعلوا المعنى المتبادر هو الأصل الذى ينبغى الأخذ به حتى يقوم الدليل على خلافه ، لأنه من المقرر أن إعمال اللفظ أولى من إهماله ، ولا يهمل المعنى الظاهر إلا إذا عورض بنص هو أقوى دلالة منه . وقرروا أن العام أقوى من الظاهر فى دلالته على عمومه .

فالعام عندهم بناء على ذلك **دلالته ظنية** لاحتماله التخصيص إذ الاستقراء دل على أنه ما من عام إلا وخصص ، وبناء على القول بأن العام من قبيل الظاهر ، وأن دلالته ظنية ؛ فانهم يجيزون تخصيصه – فى الأحكام العملية دون العقائدية – بخبر الواحد سواء أكان قد دخله التخصيص أم لم يدخله ، كما يخصصونه بالقياس أيضا فى الأحكام العملية دون الاعتقادية ؛ وذلك لأن العام فى الأحكام العملية معناه فى الشمول ظنى . وأما الاعتقاديات فمعناها دائما قطعى ولو كان اللفظ عاما .

ومع ما قرره الزيدية من جواز تخصيص العام بالقياس فان بعض الفروع الفقهية التى وردت فى المجموع المنسوب للامام زيد قد يستفاد منها أن القياس لا يخصص العام[1] .

وكذلك فإن الزيدية يخصصون العام باجماع أهل البيت أيضا ، ويعتبرون النسخ نوعا من التخصيص فقالوا : إن كل نسخ تخصيص وليس كل تخصيص نسخا[2] .

ويلى الكتاب والسنة المعلومة -- ما كان منهما نصا او ظاهرا – فى المرتبة

---

(١) الامام زيد ص ٣٦٨/٣٧٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٧٤ نقلا عن تقصيب ورقة ٧٧ مخطوط .

أخبار الآحاد ، يقدم فيها النص على الظاهر أيضا ، وليس معنى تأخر أخبار الآحاد فى مرتبة الاستدلال ما يتعارض مع قولهم بتخصيص الخاص منها لعموم القرآن والسنة المعينة ؛ لأن التخصيص ليس بإلغاء للنص بل هو إعمال له . أما إذا كان إعمال خبر الآحاد يترتب عليه إبطال العمل بظاهر القرآن أو عامه فإنه لا يعمل به لتأخره فى الرتبة .

وأخبار الآحاد لا تفيد عندهم اليقين ، وإنما افادتها ظنية لا يؤخذ بها فى مسائل الأصول العامة ، ويشترطون للاحتجاج بخبر الواحد ؛ أن يكون راويه عدلا ثقة سواء أكان من أهل البيت أم من غيرهم ، وإن كانوا يفضلون رواية من هو من أهل البيت على رواية غيره ، كما يشترطون أن تكون الواقعة فى غير ما تعم فيه البلوى ، إذ مثلها تستفيض بين الناس . فمرتبتها متأخرة عن الكتاب والسنة المعينة نصا وظاهرا وكذا أخبار الآحاد .

ثم يستدلون بعد ذلك كله **بالمفاهيم** ، فمرتبتها متأخرة عن الكتاب والسنة المعينة نصا وظاهرا ، وكذا أخبار الآحاد ، ويقدمون مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة الذى يأخذ به بعضهم فى جميع الأنواع ، ويقصره بعضهم على بعضها ، ومفهومات القرآن والسنة المعلومة مقدمة كلها على مفهومات الآحاد . ويجعلون مرتبة السنة الفعلية والسنة التقريرية فى مرتبة بعد ذلك كله ، فكل ما يؤخذ من الأقوال مقدم على كل ما يؤخذ من الأفعال أو التقريرات .

والمقصود هنا الأفعال غير المتعلقة بالتشريع ، إذ ما تواتر من أفعاله صلى الله عليه وسلم مما يتعلق بالتشريع يكون بيانا لما ورد فى نصوص التشريع مجملا فتأخذ رتبته ، والحجية لا تكون للأفعال وحدها انما لمجموع البيان والمبيَّن .

ثانيا – منهج الزيدية بالنسبة للمصادر الأخرى :–

ثم تأتى مرتبة **الإجماع** بعد الكتاب والسنة وما تعلق بهما من مراتب ،والإجماع هذا فى غير ما علم من الدين بالضرورة الذى بينا أنه فى مرتبة متقدمة ، ويتفق الزيدية مع غيرهم فى الاحتجاج باتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية فى عصر ما بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم على حكم ، غير أنهم لم يقصروه على الأحكام العملية ، بل جعلوه شاملا للأحكام الاعتقادية أيضا .

ورأو أن الاجماع يتحقق باتفاق المجتهدين من الأمة . كما يتحقق عندهم أيضا بالاجماع الخاص الذى هو اتفاق المجتهدين من آل البيت خاصة [1] .

وهم وإن قالوا بإمكان الإجماع العام عقلا من الصحابة وغيرهم . فانهم اختلفوا فى وقوعه فعلا ، فمنهم من قال : إنه وقع فى عصر الصحابة فقط ، ومنهم من قال : إنه وقع فى عصرهم وفى العصور التى تلتهم ، ومنهم من نفى وقوع الاجماع العام لا فى عصر الصحابة ولا فى عصر من بعدهم .

والاجماع ينعقد عندهم بالقول أو الفعل أو الترك أو السكوت مع الرضا ، وللاجماع عندهم مراتب :

أولها ما أجمع عليه السلف والخلف ولم يعلم فيه خلاف وهو ما سماه الفقهاء المعلوم من الدين بالضرورة وقد عرف أن هذا مقدم فى الاحتجاج لأنه عبارة عن تقديم لنصوص مجمع على معناها فيقدم على النصوص القابلة للاستنباط .

المرتبة الثانية ما انفرد به الصحابة وانقرض عصرهم .

الثالثة : ما انفرد به الصحابة ولم ينقرض عصرهم لاحتمال العدول عنه من بعضهم .

المرتبة الرابعة : اجماع الصحابة على رأى بعد اختلافهم حوله لأن اختلافهم يجعل لأحد الرأيين موضعا من الحق وان انعقد الاجماع على خلافه .

المرتبة الخامسة : ما افترق فيه الصحابة إلى رأيين وانقرض عصرهم دون اتفاق ثم أجمع التابعون على أحد الرأيين :

المرتبة السادسة : الاجماع السكوتى .

والمرتبة الاخيرة ما اتفق عليه المجتهدون فى عصر إلا واحدا أو اثنين فانه من قبيل النسخ ينزل منزلة الاجماع .

وبالنسبة **لقول الصحابى** المروى عنه بسند صحيح فان الزيدية يتفقون على حجية ما يروى عن الأربعة المعصومين : « الامام على والسيدة فاطمة والحسن والحسين » أما بالنسبة لغيرهم فيروى عنهم أنه ليس بحجة مطلقا ما دام قولا منفردا.

---

(١) العترة الذين ينعقد بهم الاجماع الخاص عند الزيدية هم الامام على وزوجته السيدة فاطمة وولداهما الحسن والحسين . وأولاد الحسنين من جهة الآباء . أنظر الامام زيد ص ٤٠١ .

وأما ،**القياس** فهو أصل من أصول الاستنباط عندهم وهو وإن كان يفيد الظن فإن الشارع أمر بالأخذ بالظن فى الاجتهاد وفى معرفة القبلة ومعرفة أوقات الصلاة ، وكما يقيسون على ما ورد به نص فانهم يقيسون على الثابت بالاجماع واعتبروا الاستحسان ضربا من ضروب القياس ، ومعناه عندهم لا يبعد كثيرا عنه عند الحنفية ،كما اعتبروا المصلحة المرسلة أيضا وأدخلوها فى بحث القياس وسموها المناسب المرسل أو الاستدلال المرسل ، ويتفقون مع منهج المالكية تمام الموافقة فيها .

واعتبروا كغيرهم **الاستصحاب** عملا بدليل قائم وليس دليلا ينتج حكما جديدا وقسموه إلى أربعة أقسام :

استصحاب البراءة الأصلية كبراءة الذمة .

واستصحاب الملك واستمرار الملكية حتى يوجد سبب يغير .

واستصحاب الحكم فمن توضأ ثم شك فى نقض وضوئه ومن طلق زوجته ثم شك فى مراجعتها فانه يبقى على وضوئه وعلى طلاقه حتى يقوم الدليل على غير ذلك .

واستصحاب الحال أو الوصف كالحياة بالنسبة للمفقود فانها تبقى حتى يقوم الدليل فيثبت له حق الميراث ما دام لم تثبت وفاته ، والكفالة وصف شرعى يستمر إذا ثبت حتى يؤدى الدين من الكفيل أو الأصيل ، وطهارة الماء تبقى حتى يقوم الدليل على نجاسته .

تحكيمهم العقل عند انعدام الأدلة : —

وإذا عدمت هذه الأدلة جعلوا للعقل سلطانا على معرفة ما فى الأفعال والأشياء من حسن وقبح ومن ذلك مسلكهم فى الحظر والاباحة فهم لم يقولوا كغيرهم بأن الأصل فى الأشياء الاباحة باطلاق أو الحظر ، وإنما اعتمدوا فى ذلك على ما يراه العقل فى الأشياء من نفع أو ضرر . فالعقل عندهم هو الحاكم إذا لم يقم دليل ، وعلى هذا فهم لا يقولون باستصحاب الاباحة الأصلية .

وأخيرا فان الزيدية يرون ضرورة بقاء الاجتهاد فى الفروع لاستنباط حكم ما جد من مسائل أو تخير حكمه من أقوال المذاهب الأخرى بعد دراسة وتأمل

فى الدليل واقتناع به ، ويلزمون المفتى أن يفتى دائما باجتهاده ، مع جواز استعانته بما قيل فى ذلك من غيره ما دام قد أجاد فهمه والتثبت من صدق الدلالة عليه والاقتناع به كى لا يكون فى فتاواه حاكيا فقط .

قرب الفقه الزيدى من فقه أهل السنة :

ومما عرضنا يتبين القارئ مدى قرب الفقه الزيدى من فقه فقهاء أهل السنة فى الأصول والفروع لا يبعد عن جملتهم ، ولقد عرف أن الامام زيدا كان يأخذ الفقه والعلم من كل فقيه عالم وقد سلك أتباعه نفس المسلك وأبعدوا أنفسهم عن التعصب المذموم ، ولذا فان مذهبهم قد تأثر كثيرا بما فى المذاهب الأخرى المعتبرة من آراء .

يقول صاحب كتاب عقيدة الشيعة الامامية : وجميع من كتب عن الزيدية وتعرض لعقيدتهم لم ينسب إليهم الشذوذ والخروج على أصول الإسلام وفروعه الضرورية[1] . . . .

هذا وقد تفرق الزيدية بعد ذلك إلى أصناف ثلاثة : جارودية ، وسليمانية ، وتبرية[2] .

---

(١) عقيدة الشيعة الامامية للسيد هاشم معروف ص ٢٥٦ .

(٢) جاء فى كتاب عقيدة الشيعة الامامية للسيد هاشم معروف ص ٢٥٤ أن الجارودية هم أصحاب الجارود زياد بن المنذر الهمدانى ، ومن هؤلاء من يرى أن الامام بعد زيد هو محمد بن عبدالله بن الحسن – وأما السليمانية فهم أصحاب سليمان بن جرير ، وكان يرى أن الامامة شورى بين المسلمين وتصح فى المفضول ، وأما البترية فهم أصحاب كثير النواء الابترى .

المبحث الثانى

الشيعة الامامية ومنهجهم الاجتهادى

سنجعل هذا المبحث من ثلاثة مطالب :

الأول : نتكلم فيه على الشيعة الامامية وأهم عقائدهم .

والثانى: نتكلم فيه على مناهج الاجتهاد عندهم .

والثالث: نتكلم فيه على الامام جعفر الصادق **باعتباره فقيها مجتهدا** .

المطلب الأول

الشيعة الامامية وأهم عقائدهم

تسميتهم بذلك وانقسامهم بسبب الإمامة :

أشرنا قبل إلى أصل تكوين مذاهب الشيعة ، وأنهم يتفقون على أن الإمامة لعلى بالوصاية ، وأنها كذلك من بعده لولديه الحسن والحسين ، ثم لعلى زين العابدين ، ثم من بعد ذلك تفرقوا إلى فرق:فالزيدية يرونها فى آل فاطمة دون تعيين ، بينما الإمامية الإثنا عشرية يرونها للإمام جعفر الصادق .

وقد سموا بالامامية الإثنى عشرية لأن الأئمة عندهم اثنا عشر مط :

على بن أبي طالب ، والحسن ، والحسين ، وعلى زين العابدين ، ومحمد الباقر ، وجعفر الصادق ، وموسى بن جعفر ، وعلى بن موسى الرضا ، ومحمد التقى وعلى التقى والحسن العسكرى الذكى وآخرهم **محمد المهدى** الذى قالوا إنه لم يمت ، وإنما اختفى ولا يزال حيا ، وأنه سيظهر فى آخر الزمان ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا .

والواقع أنهم انقسموا بعد الإمام جعفر أيضا إلى فريقين :

فريق رأى أن الإمامة لابنه **موسى الكاظم** الذى كان موجودا على قيد الحياة عند وفاة أبيه ، ومن بعده لمن ذكرنا وهم الامامية .

وفريق آخر كان يرى أنها كانت لابنه **اسماعيل** الذى مات قبل أبيه جعفر

فيجب أن تكون في ذريته هو ، وعرف هذا الفريق باسم **الشيعة الاسماعيلية** ، وقد انقسم هؤلاء أيضا إلى فرق .

يقول الشهرستاني : إن الامامية متفقون في الإمامة وسوقها إلى جعفر الصادق ومختلفون في المنصوص عليهم بعده من أولاده [1] ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنهم وإن خرجت فبظلم من غيره أو تبعية من عنده وهم فرق كثيرة :

كيسانية وزيدية وإمامية وغلاة واسماعيلية ، وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال ، وبعضهم إلى السنة .

ويجمع كل فرق الشيعة القول : بوجوب التعيين ، والتنصيص ، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة ، ويخالفهم بعض الزيدية في ذلك [2] .

ويقول آل كاشف الغطاء : اسم الشيعة يجرى على الزيدية والاسماعيلية والواقفية والقطعية وغيرهم هذا إذا اقتصرنا على الداخلين في الإسلام منهم ، أما وقد توسعنا في الإطلاق والتسمية للملاحدة الخارجين عن حدوده كالخطابية وأضرابهم فقد تتجاوز طوائف الشيعة المائة أو أكثر ببعض الاعتبارات والفوارق . ولكن يختص اسم الشيعة اليوم على اطلاقيه بالامامية [3] .

تقديسهم للأئمة :

ويقول أحد فقهاء الشيعة الإمامية : اعلم أن كل نبي مرسل إذا نفدت حياته يوصى إلى من يقوم بأمره في رعاياه ويحكم بعدله . وأوصياؤه يكونون اثنى عشر على حسب الحكمة ونبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم لما كملت أيامه ونفذت حياته فبأمر من خالقه وبارئه أوصى إلى أمير المؤمنين على بن أبي طالب في غدير خم ، ـ نصبه علما لأمته قائما مقامه ، وقد أمر الناس يوم الغدير أن يسلموا عليه بإمرة المؤمنين . . . ، وهو أفضل رجال الأمة ، لا يدانيه أحد في صفاته إلا أوصياؤه وأولاده الأحد عشر المعصومون [4] . . .

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ١٥١ الطبعة الثانية .

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ١٥١ الطبعة الثانية .

(٣) أصل الشيعة وأصولها لمحمد الحسين آل كاشف الغطاء ص ١٠١/١٠٤ الطبعة التاسعة .

(٤) عقيدة الشيعة لمرزى على الحائرى ص ٢٧/٢٨ الطبعة الثانية .

ويقول : إن النبى وعليا وفاطمة الزهراء وأولادهم المعصومين عليهم مخلوقون من طينة واحدة طاهرة مكنونة مخزونة تحت عرش الرحمن ، وتلك ،الطينة على قدرهم لا تزيد عليهم ولا تنقص عنهم . . ، لايتطرق إليهم أى نقص ؛ **لأنهم مخلوقون من نور الله** ، وقد تولى سبحانه طهارتهم وعصمتهم بنفسه .

وقد اختلف الناس فى مقام الأئمة ؛ فالمفرطون يعتقدون أن عليا أفضل من محمد ، وبعضهم يعتقد أن عليا قديم وجميع الأنبياء حتى نبينا مبعوثون ومرسلون من قِبَلِه ، وبعضهم يعتقد أن عليا وأولاده الأحد عشر يَخلقون ويَرزقون . . ، وهم مفوضون فى جميع ذلك ، يفعلون ما يشاءون من غير أمر بارئهم ، وبعضهم يعتقد أنهم شركاء مع الله تعالى فى تلك الأفعال . وهؤلاء غلاة ومفوضة رفعوا الأئمة عن مراتبهم التي رتبهم الله تعالى فيها وهم كفرة ملعونون .

وقسم من الناس مفرطون مقصرون فى حقهم قد نزلوهم عن مراتبهم ، فبعضهم أنكر فضلهم وجعلهم مساوين مع سائر الخلق . . ، وأنكروا علمهم بالغيب ، وبعضهم لم يثبت لهم الولاية الكلية الإلهية . . . وهم منحرفون عن جادة الحق خارجون عن مذهب الإمامية . . .

والقسم الثالث : أثبتوا لهم جميع الصفات الفاضلة ونفى عنهم عامة النقائص . وهؤلاء النمط الأوسط وهم الشيعة المحقة [1] ويقول بعد ذلك : **إن الذى نعتقده فى حق الأئمة المعصومين أنهم مقدمون فى الايجاد والتكوين على البرية والمخلوقات كلهم** أجمعين حيث لا ملك ولا أنس ولا جن قبل خلق الخلق بألف دهر أو أربعة آلاف دهر أو عشرين ألف دهر على اختلاف الأخبار فصدرت منهم الكرامات والمعجزات وخوارق العادات . وهم مع ذلك حادثون ومخلوقون [2] . !!

---

(١) المرجع السابق ص ٣٤/٣٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٨/٣٥ وأعتقد أننا لسنا فى حاجة إلى أى تعليق على هذه النقول . وصلى الله على رسولنا الكريم القائل : « إنما أنا بشر أنا ابن امرأة أعرابية كانت تأكل القديد » والذى قال فيما أخرجه البخارى عن عمر : « لا تطرونى كما أطرت النصارى ابن مريم فانما أنا عبده فقولوا : عبدالله ورسوله » فينبه الناس بهذا إلى أن اختيار الله له لتبليغ الرسالة لا يسمو به إلى أن تصير له قدسية الله وعظمته وإنما هو إنسان فى المبدأ والنهاية اصطفاه الله من بين خلقه وأعده لحمل هذه الأمانة .

ويقول ،: هم حجج الله بعد نبينا ، وجعل أمرهم أمره ونهيهم نهيه وقرن طاعتهم بطاعته ومعصيتهم بمعصيته . فالامام على وأولاده الأحد عشر الأوصياء المعصومون خلفاء الله واحدا بعد واحد حتى انتهى الأمر إلى خاتمهم وقائمهم إمامنا الحجة الغائب عن الأبصار كلمة الرحمن وشريك القرآن وإمام الانس والجان الذى ننتفع به فى غيبته كالانتفاع بالشمس إذا جللها السحاب .

ويقول ان أجسادهم لشدة نورانيتها تبقى فى حفرهم طرية على حالها فلا تبلى،أو ترفع الى السماء كما فى بعض الروايات ! ! وقد أطال الكاتب فى ذكر هذه الصفات وعلّو الدرجات حتى قال بعد ذلك : وإن لإمامنا الغائب غيبتين : صغرى وكبرى .

أما الصغرى فهى من ابتداء تولد الامام إلى انقطاع السفارة وهو حوالى سبعين سنة ، وفى هذه المدة كانت أخباره وأوامره متصلة إلى شيعته ومواليه بتوسط السفراء الأربعة : **عثمان بن سعيد العمرى** ثم من بعده **ابنه محمد** ، ثم **أبو القاسم حسين بن روح** ، اثم **أبو الحسن على بن محمد السيمرى** .

وأما الغيبة الكبرى فن حين انقطاع السفار ، وفيها يجب الرجوع فى الأحكام الشرعية والتكاليف إلى حملة الشريعة والدين من علماء الإمامية الاثنى عشرية[1] .

فالامامة عندهم كما قلنا منصب إلهى كالنبوة يختار الله الموصى لهم ويأمر نبيه بالنص عليهم بأسمائهم . وإذا كان الله أودع كل ما يتعلق بأفعال المكلفين من أحكام عند نبيه الذى بين للناس منها ما دعت الحاجة لبيانه فان الكثير منها مما لم تدع الحاجة لإظهاره أودعها عند أوصيائه ، كل وصى يعهد بها أو الباقى منها من غير ظهور لمن بعده[2] .

ولقد بلغ تقديرهم للأئمة أنهم لم يقتصروا على أن علم الإمام كان فيضا إلَهيًا ولم يكن بطريق الكسب والتعلم والاجتهاد الناشىء عن التفكير والاستنتاج ، وإنما قالوا : إنهم **يعرفون ضمائر بعض الأفراد ويخبرون بما فى النفوس**

---

(١) المرجع السابق .

(٢) أصل الشيعة وأصولها لآل كاشف الغطاء ص ١١٨ ، وأنظر المراجعات للامام عبد الحسين شرف الدين الموسوى ص ١٢٩ ، ٢١٧/٢١٥ .

يقول ، صاحب كتاب عقيدة الشيعة الإمامية : « الشيعة لا ترى ذلك مستحيلا لجواز كونه عن طريق الفراسة وصفاء النفس ، أو عن طريق الالهام من الله ، وليس الالهام من مخصصات الأنبياء ، ونقل صاحب كتاب عقائد الشيعة الامامية عن كتاب أوائل المقالات : أن الأئمة من آل محمد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد ، ويعرفون ما يكون قبل كونه . . ، وليس ذلك واجب عقلا وإنما وجب لهم من جهة السماع . ثم قال : ومحل القول أن الشيعة يقولون : إن الامام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه وأكملهم ويبرءون من كل من ينسب إلى أئمتهم أكثر من المنزلة التى وضع الأئمة أنفسهم عندها [1] .

معنى عصمة الأئمة :

والعصمة التى جعلوها لأئمتهم يرون أنها **ملكة ربانية تمنع من فعل المعصية** والميل اليها مع القدرة عليها ، وأنها تقتضى صدق الأقوال فى كل المواطن ، وحسن الأفعال فى جميع الأعمال ، وصحة الأحوال واستقامتها على مقتضى العدل ، وملازمة المراقبة والتلقى من الجهة العليا ، ومداومة شهود العليا قبل السفلى ومعها من غير انتقال البصيرة ، ولا التفات السريرة ، وأنها – أى العصمة – تصاحب المعصوم وتلازمه من أول عمره إلى آخر حياته **فلا يقع منه مطلق السهو والنسيان** [2] .

وفى عقيدة الشيعة الامامية : أن الامام من بعد الرسول يتسلم جميع مهامه ووظائفه عدا التشريع والنبوة وبقية النواحى تكون للإمام ، لذا فانهم يرون أن العصمة للامام كما يرونها للأنبياء [3] .

وجاء فى موضع آخر منه : أن العصمة لاتزال محلا للجدل نفيا وإثباتا ، والعصمة عبارة عن وجود خاصية فى نفس الإنسان ، تمنعه من الإقدام على المعصية ، أو أنها عدم القدرة على المعصية ، وأنها تحصل بعد قدرة العبد على الطاعة والمعصية [4] .

---

(١) عقيدة الشيعة الامامية ص ٢٠٨/٢٠٦ .

(٢) العصمة لأحمد بن زين الدين الاحسائى ص ٨ ، ١٢ ، ٢٢ الطبعة الثانية بالنجف سنة ١٣٩٠ هـ

(٣) عقيدة الشيعة الامامية ص ١٠٥ .

(٤) ص ٨٨ ، ص ١٠٣/٩٣ .

وجاء فيه بعد ذلك أن العصمة التى ندعيها إلى الأنبياء والأوصياء ليست إلا قوة فى النفس تقودهم إلى ما يعملون لأجله من سعادة الإنسان وخيره ، ثم ،عرض المؤلف للآيات التى وردت فى القرآن والتى تدل بظاهرها على وقوع الخطأ منهم أو الوقوع فى شيء من المعاصى وقال : إنه لا بد فيها من التأويل .

ويقول ميرزا على الحائرى[1] **فالأئمة مظاهر لأفعال الله ومحالٌ لصفاته الفعلية ، وأنهم السبب الأعظم فى وجود العوالم** فهم أول ما خلق الله وما سوى الله بجميع الطبقات من الملائكة والشهداء والصديقين والأنس والجن فهم مخلوقون بعدهم وبواسطتهم ، وأن الأفعال والخوارق للعادات الصادرة منهم كلها أفعال الله سبحانه ظهرت بهم .

أركان الإسلام وقضايا الدين عندهم :

ويقول محمد الحسين آل كاشف الغطاء : إن الدين ينحصر فى قضايا خمس :

١ – معرفة الخالق .
٢ – معرفة المبلغ عنه .
٣ – معرفة ما تعبد به والعمل به .
٤ – الأخذ بالفضيلة ورد الرذيلة .
٥ – الاعتقاد بالمعاد والدينونة .

فالدين علم وعمل ، والإسلام والإيمان مترادفان ويطلقان على معنى أعم يعتمد على التوحيد والنبوة والمعاد ، كما يعتمد على ركن رابع وهو العمل بالدعائم الخمس التى بنى عليها الاسلام وهى الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد .

فهذه الأركان الأربعة هى **أصول الإسلام والإيمان** بالمعنى الأخص عند جمهور المسلمين . ولكن الشيعة **الامامية زادوا** ركنا خامسا وهو **الاعتقاد بالامامة** من أنها منصب إلهى كالنبوة إلا أنه لا يوحى إليه وإنما يتلقى الأحكام منه مع تسديد الهى . . . »[2] .

---

(١) عقيدة الشيعة الطبعة الثانية بكربلاء ص ١١/١٠ .

(٢) أصل الشيعة وأصولها ص ١٠٢/١٠١ .

ويقول ،: ان الامامية يعتقدون أن الله سبحانه لا يخلي الأرض من حجة على العباد من نبي أو وصي ؛ ظاهر مشهور ، أو غائب مستور [1] .

رأيهم في القرآن :

ويقول ،: يعتقد الشيعة الامامية أن جميع الأنبياء الذين نص عليهم القرآن الكريم ،رسل من الله . . وأن الكتاب الموجود في أيدي المسلمين هو الكتاب الذي أنزله الله إليه . . . وأنه لا نقص ولا تحريف ولا زيادة وعلى هذا إجماعهم ومن ذهب منهم أو من غيرهم من فرق المسلمين إلى وجود نقص فيه أو تحريف فهو مخطئ ، والأخبار الواردة من طرفنا أو طرفهم الظاهرة في نقصه أو تحريفه ضعيفة شاذة وأخبار آحاد لا تفيد علما ولا عملا فإما أن تتأول أو يضرب بها الجدار [2] .

---

(1) المرجع السابق ص ١٠٩ .

(2) أصل الشيعة وأصولها ص ١٠٦ الأصول العامة لمحمد تقي الحكيم ص ١١٧/١٠٧ ، البيان في تفسير القرآن لأبي القاسم الموسوي الخولي ص ٢٥٤/٢٣٤ ، هذا وقد جاء في كتاب الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الامامية للسيد محب الدين الخطيب ص ١٩/١١ الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٨ هـ أن أحد كبار علماء النجف وهو الحاج ميرزا حسين النوري الطبري الذي مات سنة ١٣٢٠ ألفً سنة ١٢٩٢ كتابا سماه « فصل الخطاب في اثبات تحريف كتاب رب الأرباب » جمع فيه مئات النصوص عن علماء الشيعة في مختلف العصور بأن القرآن قد زيد فيه ونقص منه . وقد طبع كتاب الطبرسي في ايران سنة ١٢٨٩ فقامت حوله ضجة من عقلائهم فألف كتابا آخر سماه « رد بعض الشبهات عن فصل الخطاب في اثبات تحريف كتاب رب الأرباب » ! ! ثم قال الخطيب : ومهما تظاهر الشيعة بالبراءة من كتاب الطبرسي عملا بعقيدة التقية فان الكتاب ينطوي على مئات النصوص من علمائهم بهذا ، وعند ظهور كتاب فصل الخطاب . . . استبشر به المبشرون من أعداء الاسلام وترجموه بلغاتهم ، وقد ذكر ذلك محمد مهدي الاصفهاني الكاظمي جـ ٢ ص ٩٠ من كتابه أحسن الوديعة وهو ذيل على كتابهم روضات الجنات . . »

ثم يقول : فكيف يستسيغون هذه الأباطيل ويقولون : إن القرآن الكامل الصحيح علمه عند علي ومن يخلفه من أوصيائه ؟ مع أن عليا اشترك في كتابة القرآن وجمعه في عهد أبي بكر وبارك ما فعله عثمان في خلافته . . .

ولعل هذا ونحوه مما جعل ابن حزم يرميهم بالزيغ في العقيدة في كتابه الفصل في الملل والنحل جـ ٢ ص ٧٨ ، جـ ٤ ص ١٨٢ طبعة أولى » .

هذا وقد تناول الشيخ أبو زهرة في كتابه عن الامام جعفر الصادق هذا الموضوع ص ٣٣٦/٣٢٣ واستنكره واستبعد نسبة شيء من ذلك للامام جعفر كما في الكافي من أمهات كتبهم جـ ١ ص ١١٠ وكتاب الكيليني جـ ١ ص ١١٥ .

طريق إدراك ما فى القرآن :

هذا ويرى الشيعة أن الناس لايدركون القرآن بأنفسهم بل لا بد من الإمام ؛ فقد روى عن الامام جعفر أن ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل فى كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال وإنما علمه كله عند الأوصياء دون غيرهم ».

ويقولون : إن للقرآن ظاهرا وباطنا وأن الناس لا يعلمون إلا الظاهر وأما الباطن فلا يعلمه إلا الأئمة ومن يستقى منهم [1] ، وأن إدراك الحقائق ومراد الله لا يصل إليها إلا الأوصياء .

وقالوا : إن فهم القرآن بالرأى لا يجوز إلا لمن تشبع بعلم الأوصياء ، وأما غيرهم فيكون فهم القرآن عن طريق النص من السنة ، مع ملاحظة أن أقوال الأئمة تدخل ضمن السنة ، وأن السنة على هذا لا تأتى بجديد وإنما هى لمجرد البيان [2] .

ويدين الشيعة الامامية بالتَّقِيَّة من الوقاية واخفاء بعض المعتقدات لدفع الأذى أخذا من قول الله تعالى[3] إلا أن تتقوا منهم تقاة » ، وقوله [4] : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » ، وينسبون إلى الإمام جعفر أنه قال : التقية دينى ودين آبائى ، ولا دين لمن لا تقية له ، وأن المذيع لأمرنا كالجاحد له .

وقد يكون الذى ألجأهم إلى ذلك ما لحق بهم من ايذاء فى العصر الأموى ، وإن كانوا يقولون : إن أول من عمل بها هو الإمام على لما سكت ولم يطالب بالخلافة عقب وفاة الرسول لعدم وجود مناصرين له . لكن التاريخ يحدثنا كما يستفاد من كتب السيرة أن عليا كان على وفاق تام مع من سبقه من الخلفاء وأنه كان مرجعهم فى الفتيا .

يقول آل كاشف الغطاء : من الأمور التى يشنِّع بها بعض الناس على الشيعة قولهم : بالتقية . جهلا منهم بحقيقة مغزاها ولو تثبتوا لعرفوا أن التقية التى تقول

---

(١) اذا كان من فقهاء السنة من قال إن للقرآن ظاهرا وباطنا فانهم لم يقصروا النظر فى الباطن على أفراد بذواتهم وانما يستطيعه كل الراسخين فى العلم .

(٢) الامام الصادق لأبى زهرة ص ٣١٦/٢٩٧ .

(٣) سورة آل عمران آية ٢٨ .

(٤) سورة النحل آية ١٠٦ .

بها الشيعة لا تختص بهم ولم ينفردوا بها بل هو المتفق مع جبلة الطباع وغرائز البشر . . . وقد أجازت شريعة الإسلام للمسلم فى مواطن الخوف على نفسه أو عرضه إخفاء الحق والعمل به سرا ريثما تنتصر دولة الحق وتغلب على الباطل .

حكم التَّقيَّة عندهم :

ثم يقول : العمل بالتقية له أحكام ثلاثة :

فتارة يجب كما إذا كان تركها يستوجب تلف النفس من غير فائدة .

وأخرى يكون رخصة كما لو كان فى ترك التظاهر بالحق نوع تقوية له فله أن يضحى بنفسه وله أن يحافظ عليها .

وثالثة يحرم العمل بها كما لو كان ذلك موجبا لرواج الباطل واضلال الحق .

ومن هنا يبين أن التعبير بالتقية ليس على الشيعة ، وإنما على من سلبهم موهبة الحرية وألجأهم إلى العمل بالتقية[1] .

وفى كلامه ما يؤيد ما قلناه من أن الذى ألجأهم إلى هذا ما لاقوه من اضطهاد فى العصر الأموى ثم العباسى .

الامام الغائب

كما **يعتقد الشيعة الامامية أن محمد بن الحسن العسكرى مغيب عن الأعين وما زال حيا وأنه المهدى** الذى يملأ الدنيا عدلا بعد أن ملأها الناس جورا وظلما .

وأكثر طوائف الشيعة يعتقدون بغيبة الامام وان اختلف شخصه بالنسبة لكل فريق منهم،وفى مدينة النجف سرداب يقولون إنه المكان الذى دخله الإمام الثانى عشر وهو دون العاشرة من عمره ولم يخرج منه حتى الآن ولا يعرف لهم مكانه ، وإنما يروون عن الامام جعفر أنه نظر فى **صحيفة الجفر** الذى خص به محمدا عليه السلام وآل بيته فوجد فيه مولد هذا الامام وغيبته وابطاءه وطول عمره[2] .

(١) أصل الشيعة وأصولها من ١٩٢/١٩٥ .

(٢) الامام الصادق ص ٢٣٩ نقلا عن الكافى أحد كتب الشيعة المعتمدة .

ويبدو أن الشيعة قد أحسوا باستنكار هذا مع جهل الحكمة فيه ، وأن النقد عليهم كثير من أجله فقال آل كاشف الغطاء[1] : قد تعلو نبرات الاستهتار والاستنكار فى قضية المهدى لأمرين : الأول لاستبعاد بقائه طول هذه المدة التى تتجاوز الألف سنة ، وكأنهم ينسون أو يتناسون حديث عمر نوح عليه السلام الذى لبث فى قومه بنص الكتاب ألف سنة إلا خمسين عاما . . . على أن من يقدر على حفظ الحياة يوما واحدا يقدر على حفظها آلافا من السنين ، ولم يبق إلا أنه أمر خارق للعادة ، وهل خارق العادة فى شئون الأنبياء والأولياء شىء عجيب ! !

الأمر الثانى الذى يستنكر الناس من أجله قضية المهدى المنتظر أنهم يتساءلون عن الحكمة والمصلحة فى بقاءه مع غيبته ، وهل وجوده مع عدم الانتفاع به إلا كعدمه ؟ .

فهل يريد أولئك القوم أن يصلوا إلى جميع الحكم الربانية . . . ولا تزال جملة أحكام إلى اليوم مجهولة الحكمة وقد استأثر الله سبحانه بعلم جملة أشياء . . . وأخفى جملة أمور لم يعلم على التحقيق وجه الحكمة فى إخفائها . . . ونحن وإن اعترفنا بجهل الحكمة . . . فان القول الفصل أنه إذا قامت البراهين على وجوب وجود الامام فى كل عصر . وأن الأرض لا تخلو من حجة فالسؤال عن الحكمة ساقط ! ! .

قولهم بالرجعة والبداء :

كما **يعتقد الامامية أيضا بالرجعة** بمعنى أن الله تعالى يعيد قوما من الأموات الى الدنيا فى صورهم التى كانوا عليها فيعز فريقا ويذل فريقا آخر ، ولا يرجع إلا من علت درجته فى الإيمان ، أو من بلغ الغاية فى الفساد ، ثم يصيرون بعد ذلك إلى الموت ومن بعده إلى النشوء ، وأن الرجعة من نوع المعاد الجسمانى ، وأنها غير التناسخ الذى هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر منفصل عن الأول[2]

---

(١) أصل الشيعة وأصولها ص ١١٠/١١١ .

(٢) عقائد الامامية لمحمد رضا المظفر ص ٦٧/٦٨ الطبعة الثانية بالنجف سنة ١٣٨١ .

ويقولون إن قول الله تعالى : « إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد »[1] تدل على الرجعة .

ويروى الأصفهانى أن رجلا التقى بآخر ممن يؤمنون بالرجعة فقال له : أقرضنى دينارا أرده إليك عند الرجعة[2] . كما ينسبون إلى الامام جعفر القول بالبداء أى تغيير مظهر إرادة الله فى الأشياء ، ويروون عن الإمام الصادق أنه قال : كتب القتل على ولدى اسماعيل مرتين فسألت الله فى دفعه عنه[3] . ويقولون إن قول الله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب »[4] تدل على صحة ذلك ، كما أن الاستجابة للدعاء فى قوله تعالى : « ادعونى أستجب لكم »[5] تفيد ذلك وعلى هذا فان ارادة الله تتغير فى الخلق ؛ وأن ذلك أشبه بالنّسخ فى الأحكام .

يقول آل كاشف الغطاء : **مما يشنع** به الناس **على الشيعة البداء** تخيلا من المشنعين أن البداء الذى تقول به الشيعة هو عبارة عن أن يظهر ويبدو لله عز شأنه أمر لم يكن عالما به . . وحاشا للامامية وسائر فرق الإسلام من هذه المقالة . . . أما البداء الذى تقول به الشيعة والذى هو من أسرار آل محمد . . . فهو عبارة عن إظهار الله جل شأنه أمرا يرسم فى ألواح المحو والاثبات وربما يطلع عليه بعض الملائكة المقربين أو أحد الأنبياء المرسلين فيخبر الملك به النبى ، والنبى يخبر به أمته ثم يقع بعد ذلك خلافه لأنه محاه وأوجد فى الخارج غيره . . . .

وهذا المقام من العلم هو المعبر عنه فى القرآن بأم الكتاب ، والمقام الأول المشار إليه بقوله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت . . . » وبالجملة فالبداء فى عالم التكوين كالنسخ فى عالم التشريع فكما أن لنسخ الحكم وتبديله بحكم آخر مصالح وأسرار ' بعضها غامض وبعضها ظاهر فكذلك فى الاخفاء والابداء . . ولولا البداء لم يكن وجه للصدقة ولا للدعاء ولا للشفاعة ولا لبكاء الأنبياء

---

(١) سورة القصص آية ٨٥ .

(٢) الأغانى ج ٧ ص ٢٤٤ .

(٣) الامام الصادق ص ٢٣٤ نقلا عن تصحيح الاعتقاد ص ٦٨ .

(٤) سورة الرعد آية ٣٩ .

(٥) سورة غافر آية ٦٠ .

والأولياء وشدة خوفهم . . . مع أنهم لم يخالفوه جل شأنه طرفة عين ، إنما خوفهم من ذلك العلم المصون الذى لم يطلع عليه أحد . .

الجفْر وحقيقته :

ويعتقد الشيعة أن الرسول صلى الله عليه وسلم أودع عند الامام على **الجفْر** [1] وبه علم كل شيء وكل ما يحتاج الناس إليه وعلم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة وأودعها على من جاء بعده من الأوصياء . يقول أحد كتاب الإمامية : وعلم الجفر هو علم الحروف الذى تعرف به الحوادث إلى انقراض العالم ويقول الكيلنى فى الكافى : إن الله أنزل على نبيه كتابا فقال جبريل : يا محمد هذه وصيتك إلى النجباء فقال : ومَن النجباء يا جبريل ؟ فقال : على وولده ، وكان على الكتاب خواتم من ذهب فدفعه رسول الله إلى على[2] . . . »

لكنا نجد من الشيعة من يقفون من ذلك موقف الحيطة والتحرز فيقولون : أما الجفر وحقيقته على كثرة الأخبار التى وردت به لا يزال أمره غامضا ، وأن العلماء الأقربين لم يقفوا فيه على حقيقة يطمئنون إليها[3] .

وهذا آخر يقول : ان الجفر ليس إلا مجموعة علمية دونها الامام على . . . وأما عن الجفر علما من العلوم يستنبط منه علم الحوادث المغيبة كما ارتكز فى أذهان الناس فلم نطلع على ما يؤيده .

رأى الشيعة فى الصحابة :

ويأخذ الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل على الإمامية أنهم تناولوا كبار الصحابة بالطعن والتكفير وهم من شهدت النصوص على عدالتهم والرضا عن جملتهم[4] ، لكن أحد كتابهم يقول[5] : إن صحبة الرسول فضيلة لكنها غير

---

(١) الجفر فى الأصل ولد الشاة إذا عظم ثم أطلق على إهاب الشاة ، ويطلقه الشيعة على نوع من العلم لا يكون بالتلقى ولكنه بالإلهام .

(٢) الامام الصادق لأبى زهرة ص ٣٧/٣٣ ، ص ٥٢ وقد أشار المؤلف إلى مصدره فى ذلك الوثيقة فى عقائد الشيعة لموسى جاب الله ، جعفر الصادق لأحمد مغنية ، وأعيان الشيعة لمحسن العاملى.

(٣) جعفر الصادق لأحمد مغنية ص ٢٠٨ .

(٤) جـ ١ ص ١٦٤ .

عاصمة فالصحابة كغيرهم فيهم العدول وهم عظماؤهم وعلماؤهم ، وفيهم البغاة وفيهم أهل الجرائم من المنافقين ، وفيهم مجهول الحال فنحن نحتج بعدولهم ونتولاهم في الدنيا والآخرة ، أما البغاة على الوصى وأخى النبى . . . فلا كرامة لهم ، ومجهول الحال نتوقف فيه حتى نتبين أمره . . . لكن الجمهور بالغوا فى تقديس كل من يسمونه صحابيا حتى خرجوا عن الاعتدال ، وما أشد انكارهم علينا حين يروننا نرد حديث كثير من الصحابة مصرّحين يجرحهم أو بكونهم مجهولى الحال . . . إن الصحبة شاملة لكل من صحب النبى أو رآه أو سمع حديثه . . .

فالشيعة تناقش أعمال ذوى الشذوذ منهم بحرية فكر وتزن كل واحد منهم بميزان عمله . . . وإن اتهام الشيعة بسبّ الصحابة أجمع إنما هو اتهام بالباطل . وعلى هذا فالشيعة يتثبتون فى قبول الرواية فلا يروون إلا عن ثقة .

إستقلال العقل بإدراك حكم الشرع :

ويرون أن العقل يحكم بحسن بعض الأفعال ومدح فاعلها وُجِد الشرع أو لم يوجد ، كما يحكم بقبح بعض الأفعال وذم فاعلها أيضا ، وفيما لايدرك العقل حسنه أو قبحه لا بد من حكم الشرع فيه[1] . فهم فى هذا كالمعتزلة من علماء الكلام الذين قالوا : إن العقل يستقل بإدراك ما فى الأفعال من صفات حسن وقبح وأن الناس مكلفون بالنسبة لها ولو لم يكن رسول ورسالة .

القضاء والقدر والجبر والإختيار :

ويقولون ان معنى القضاء والقدر فى أفعال العباد هو علم الله سبحانه لأفعال عباده وهذا لا يلزم منه كون الإنسان مجبورا على شىء من الأفعال فهم يقولون : لا جبر ولا تفويض .

ويستدلون على بطلان الجبر بآيات كثيرة منها ما هو صريح فى أن الفعل من صنع الإنسان ، ومنها ما هو صريح فى مدح المؤمن على إيمانه وذم الكافر

(٥) أسد حيدر فى كتابه الامام الصادق ج ١ ص ٦١٨/٥٩١ ومن الغريب أنه جرح كثيرا من كبار الصحابة وأمهات المؤمنين . حتى روى أثرا ينفى فيه الإيمان عن السيدة عائشة ! !

(١) عقيدة الشيعة الامامية ص ٦٤/٦١ ، المراجعات نص ٢٣٨ فما بعدها .

على كفره ومنها ما هو صريح فى تخيير العبد فى أفعاله وكونها معلقة على مشيئة الله .

وقالوا : إن العقل والكتاب والوجدان كلها تثبت اختيار العبد فى جميع تصرفاته، فانه وأفعاله بنحو من أنحاء الاختيار يخرجه عن الجبر ولا يلحقه بالتفويض[1] ، فالإنسان مسئول عن فعله .

وينقل الشهرستانى عن الامام جعفر قوله : إن الله تعالى أراد بنا شيئا ، وأراد منا شيئا فما أراده بنا طواه عنا وما أراده منا أظهره لنا . فمالنا نشتغل بما أراده بنا عما أراده منا[2] .

رؤية الله فى الآخرة :

وقالوا : إن الله لا تمكن رؤيته لا فى الدنيا ولا فى الآخرة . جاء فى كتاب عقيدة الشيعة : إن الواجب لا يرى ولا يتغير ، وكما لا يتغير لا تدركه الأبصار ولا يشار إليه بالحواس لا فى الدنيا ولا فى الآخرة . . . والأحاديث الواردة عن أئمة الشيعة على نفى الرؤية كثيرة جدا وما ورد فى القرآن مما يدل بظاهره على الرؤية أو التجسيم لا بد من التصرف فيها بنحو من أنحاء التجوز الشائع فى كلام العرب[3] .

ويعتقدون أن النبى والأئمة وبعض الأولياء يشفعون لفريق ممن آمن بالله وارتكب بعض الذنوب قال الشيخ أبو جعفر الصدوق اعتقادنا فى الشفاعة أنها لمن ارتضى دينه من أهل الكبائر والصغائر ، فأما التائبون من الذنوب فغير محتاجين إلى الشفاعة ، والشفاعة للأنبياء والأوصياء ولا تكون لأهل الشك والشرك بل تكون للمذنبين من أهل التوحيد[4] .

نظام الإرث عندهم :

وللشيعة الامامية فى الميراث منهج خاص فهم لا يرون الإرث بالتعصيب ، ولا يقولون بالعول وإنما عند زيادة السهام فالنقص لا يدخل على البنت أو البنات

(١) عقيدة الشيعة ص ٧٣/٦٥ .
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ١٤٧ .
(٣) عقيدة الشيعة الامامية ص ٥٩/٥٦ .
(٤) المرجع السابق ص ١٣٠/١٢٦ .

والأخت والأخوات لأن كل ما أنزله الله من فرض إلى فرض لا يدخله النقص ، ومن لم يكن له إلا فرض واحد كان عليه النقص ، وقد بينا قبل أن أحد الصحابة قال بذلك . وانفردوا بأنهم يخصون الولد الأكبر بثياب أبيه ومصحفه وخاتمه زائداً على نصيبه [1] .

المطلب الثانى

المنهج الاجتهادى عند الشيعة الامامية

ينبغى أولا أن نشير إلى أنهم يعتقدون أن أئمتهم المعصومين هم مصدر الأحكام الدينية لهم ؛ فما يقوله الإمام ؛ من النصوص ؛ أو من العلم الذى أودع إياه يكون هو حكم الله ، وأنه مع هذا فلا يكون هناك منهج اجتهادى حيث لا اجتهاد للامام .

لكنهم بعد غيبة الإمام الأخير – كما يرون – كان لهم منهجهم الاجتهادى الذى يؤخذ من نظرتهم لأدلة الأحكام ، ومما استقوه من الأصول التى أملاها بعض أئمتهم .

وكانت المدينة منطلق الفقه الشيعى ، ومع هذا فلم تتبلور المسائل الخلافية فى الفقه بين الشيعة والسنة كما تبلورت فى الكوفة على يد تلا مذة الامام الصادق الذى قال الشيعة : إنه أول من وضع علم الأصول وقرر قواعده ، وكان ذلك بالالهام أيضا .

وكان من الطبيعى ألا يكون للاجتهاد والرأى مكان فى مدرسة الشيعة فى عصور الأئمة ، غير أن الأمر تبدل بعد غيبة الامام ففتحوا أبواب الاجتهاد المطلق وأصبح كل مجتهد له رأيه الخاص الذى لا يتحمل الآخرون تبعته .

فلا يعبر رأى مجتهد منهم عن مجموعهم إلا ما كان من ضروريات المذهب [2] . كالمعتقدات التى ذكرناها قبل وأمثالها .

---

(١) أصل الشيعة وأصولها ص ٢٠٨ الطبعة العاشرة سنة ١٩٥٨ .

(٢) الأصول العامة لمحمد تقى الحكيم ص ٣٢٢ .

وإننا فى ضوء هذا نعرض منهج الشيعة الامامية الاجتهادى كما استقيناه من بعض كتبهم ، وأعتقد أن المناهج نفسها عندهم واحدة ، وخاصة أن بعض فقهاء الشيعة القدامى كما يقول آية الله الصدر : قد أملوا على تلاميذهم بعض مسائل الأصول ، **كهشام بن الحكم** من أصحاب أبى عبدالله الصادق ؛ فقد صنف كتاب الألفاظ ومباحثها ، **ويونس بن عبد الرحمن** مولى آل نقطين الذى صنف كتاب اختلاف الحديث ومباحثه ، تناول فيه تعارض الحديثين فى التعديل والترجيح .

الأسس التى يرتكز عليها منهجم الأصولى :

وكان مما أثر عن الامام الصادق كما فى الكافى وهو من أمهات الكتب عند الشيعة الامامية : أن الله تعالى أنزل فى القرآن تبيان كل شىء ، وأن ما من أمر يختلف فيه إثنان إلا وله أصل فى الكتاب ولكن لا تبلغه الرجال ، وأنه قال : إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن ، وأنه لا ينبغى للمجتهد أن يجتهد حتى يكون على علم بذلك [1] .

وهكذا الكثير من الأصول والقواعد المأثورة عنه والتى تدل على أن الإمامية كانت لهم أصول وبحوث فى مناهج الاستنباط يرتكز عليها اجتهادهم من غير خلاف فهى تمثل منهجهم الاجتهادى .

وإن منهجهم فى الأصول أقرب إلى منهج المتكلمين منه إلى منهج الحنفية ، ومع هذا فان اتحاد المنهج والمقاييس الضابطة لا يمنع من الوصول فى الفروع الفقهية إلى نتائج مختلفة .

مصادر الأحكام عند الامامية : —

والإمامية يتفقون مع غيرهم من فقهاء المسلمين على أن أدلة الأحكام الشرعية منحصرة فى الكتاب والسنة ثم العقل والاجماع ، يقول السيد على تقى الحيدرى [2] : إن المصادر الأولية للشريعة التى تؤخذ منها الأحكام اثنان وهى :

---

(١) الامام الصادق لأبى زهرة ص ٢٦٧/٢٨٣ .

(٢) أصول الاستنباط ص ١٤

الأول : **الكتاب** المجيد الذى هو الدستور الإلهى وقد جاءت فيه جملة من أمهات الأحكام فى خمسماية آية تقريبا .

الثانى : **السنة** الشريفة **وهي أوامر المعصوم - نبيا أو اماما** - ونواهيه وتعليماته التى فاه بها ، وأفعاله وأعماله التى قام بها والتى تشعر بإباحَتِها إلا إذا أتى بها بعنوان الوجوب أو الاستحباب ، ما لم يكن ما أتى به من خصائصه ، وتقريراته التى أقر بها من يعمل من أصحابه عملا بمحضر ومنظر منه .

فإذا لم يجد المكلف بغيته من الأحكام فى ظواهر الكتاب وما تمكن من الوصول إليه من السنة ؛ فإن كان الفقهاء كلهم اتفقوا على فتوى فى ذلك الشيء وجب عليه **الأخذ بإجماعهم** إما لأن الأمة لا تتفق على الخطأ أو لاستكشاف قول المعصوم من اتفاقهم ، فإن لم يكن إجماع فى الحكم وجب عليه **العمل بما يقتضيه العقل** من الأصول العملية .

ثم يقول : **أما القياس والاستحسان فانهما عندنا لا يثبتان حكما ولا ينفيانه** لأن الأحكام منوطة بعلل ومصالح محجوبة فى الغالب عنا ، ولورود النهى فى ذلك عن أئمة أهل البيت .

غير أن بعض أنواع القياس وهو **منصوص العلة فإنه حجة** لا باعتباره قياسا وإنما **لثبوت حكمه بالنص** . فمثلا لو ورد حرمت الخمر لإسكارها فإن ذلك يدل على أن العلة التامة لحرمة الخمر هو الإسكار .

فالإمامية لا يعملون بالقياس ؛ فقد أثر عن ائمتهم أن الشريعة ، إذا قيست مُحِق الدين ، كما أنهم لا يعتبرون من السنة إلا ما صح لهم من طريق أهل البيت عن جدهم « أما ما يرويه مثل أبى هريرة ، وسمرة بن جندب ، ومروان ابن الحكم ، وعمران بن حطان الخارجى ، وعمرو بن العاص ، ونظائرهم فليس لهم عند الامامية من الاعتبار مقدار بعوضة[1] .

كما أن المجتهد المطلق قائم مستمر ، والمراد بالمجتهد من زاول الأدلة ومارسها واستفرغ وسعه فيها حتى حصلت له ملكة وقوة يقتدر بها على استنباط أى حكم شرعى من تلك الأدلة .

---

(١) أصل الشيعة وأصولها ص ١٢١ لآل كاشف الغطاء .

كما أنهم يقررون أن كل ما ثبتت روايته عن أئمتهم عامة وعن الإمام الصادق خاصة فهو حجة في ذاته ، ويخصصون به عموم القرآن لأنه من علم النبوة بمقتضى الوصاية ، فأقوالهم في الدين سنة واجبة الاتباع والأخذ بها مقدم على اعتبار العقل .

وما دام القياس عند الإمامية غير معتبر ومنهيا عنه ، كما أنه وردت الآثار عن الإمام جعفر بالنهى عن التقليد ، وكان ذلك سمة العصر . وعلى هذا فإن الاجتهاد يلزمهم بغير قياس ، وإنما عن طريق العقل المدرك لما بين الحسن والقبيح .

فالكتاب الكريم هو المرجع الأول في أحكام الدين أصولا وفروعا ، وفى الوافى عن أبى عبدالله الصادق أنه قال : القرآن هدى من الضلالة وتبيان من العمى واستقالة من العثرة وضياء من الأحداث وعصمة من الهلكة ، ورشد من الغواية وبيان من الفتن وبلاغ من الدنيا إلى الآخرة ، وفيه كمال دينكم ، وما عدل أحد عن القرآن إلا إلى النار .

منهجهم فى فهم النصوص : —

والإمامية يرون أن فى القرآن عاماً وخاصا ومطلقا ومقيدا ، ومجملا ومبينا ، ومحكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا ، ويرى بعض الامامية كالمرتضى والطوسى أن **دلالة العام** قطعية فلا يخصص بخبر الآحاد لأن عموم القرآن يوجب العلم وخبر الواحد يوجب غلبة الظن ، بينما يرى الحلى من فقهائهم أن دلالة عام القرآن ظنية وعلى هذا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد .

كما يقرر كل من الحلى والطوسى أن السنة الفعلية الثابتة بالتواتر تخصص عام القرآن وعام السنة ، وهكذا كل ما كان متواترا من السنة بأنواعها يخصص عام القرآن وعام السنة .

ويقرر الإمامية أن **الخاص** إن جاء مع العام فى الزمن كان مخصصا له إن كان فى قوته من حيث القطع أو الظن ، وإن جاء بعده وقبل العمل به فقيل : إنه يكون مخصصا لجواز تأخير المبين ، وقيل : إنه يكون ناسخا ؛ لأن تأخير الخاص عن العام مع قطعية كل منهما وتواردهما على موضوع واحد يجعل المتأخر ناسخا للمتقدم ، وإذا كان الخاص متقدما على العام . فالعام يكون محمولا

على الخاص فيراد به ما لا يعارض الخاص ، وإن جهل التاريخ حمل العام على الخاص أيضا إعمالا للنصين إذ إعمال النص أولى من إهماله .

وما دام قول **الإمام المعصوم** سنة ، فإن **كلامه يخصص عمــوم نصوص القرآن والسنة** النبوية ، وإذا كانوا يقولون : إن الخاص إذا كان متأخرا عن العام وعن العمل به عُدَّ نا سخا للعام فيما اشتمل عليه فانه بناء على ذلك يكون **قول الإمام ناسخاً لبعض أحكام القرآن** .

وإن الكثير مما جاء فى القرآن مجملا يحتاج إلى بيان ، ويرى الإمامية أن المبين ليس هو النبى فقط ، وإنما الأئمة أيضا بما أودع فى صدورهم من علم ومعرفة ربانية يبينون ما فى القرآن فيفصلون مجملة ويوضحون مبهمه ويعينون المشترك لأنهم يعتبرون أقوال الأئمة وأفعالهم من السنة التى يبين بها مجمل القرآن .

وقد نصوا على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وأما تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فقد قال المرتضى : الذى أذهب إليه أن بيان المجمل من الخطاب يجوز تأخيره لوقت الحاجة [1] ، ولا حرج فى ذلك ، ما دام لا يجىء وقت العمل إلا ويكون قد تبين ؛ فأقوال الأئمة فى عصورهم تكون مبينة لمجمل الكتاب ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يبين إلا ما دعت إليه الحاجة وأودع عند الأوصياء بيان ما عداه ، ولا شك أن تقييد المطلق وتخصيص العام لا يخلو من النَّسخ وعلى هذا كان ما يؤثر عن الأئمة ناسخا للقرآن [2] !

المصدر الثانى : **السنة** المروية عن النبى وأئمة المسلمين من آل البيت . جاء فى الكافى : قال أبو عبدالله حديثى حديث أبى ، وحديث أبى حديث جدى ، وحديث جدى حديث الحسين ، وحديث الحسين حديث الحسن ، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله ، وحديث رسول الله قول الله [3] .

---

(١) المعالم فى الأصول للعاملى حسن بن زين الدين ص ١٥٢ طبع ايران .

(٢) انظر فى هذا الامام الصادق لأبى زهرة ص ٣٤٩/٣٥٥ .

(٣) الكافى جـ ١ ص ٥ ، الامام الصادق لأبى زهرة ص ٢٥٦ .

وأشهر الكتب فى ذلك **الكافى** ، ومن **لا يحضره الفقيه** ، **والتهذيب**، **والاستبصار** **والوافى** ، **والوسائل** ، وقد قسموا الحديث إلى أقسام أربعة ، ووضعوا أصول علمىْ الدراية والرجال . . .

وجاء عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبدالله الصادق يقول : لا تقبلوا علينا حديثا إلا إذا وافق القرآن والسنة أو كان معه شاهد من أحاديثنا فان المغيرة ابن سعيد . . . قد درس فى كتب أصحاب أبى أحاديث كثيرة لم يحدث بها أبى .

وقد قسموا الحديث إلى متواتر وآحاد ويعنون بالمتواتر أن ينقله جماعة بلغوا من الكثرة حدا يمنع من اتفاقهم على الكذب ، ولا إشكال عندهم بحجية هذا النوع من الأخبار . والآحاد هو الذى لا ينتهى إلى حد التواتر . وقد اتفق الأكثر على جواز العمل به .

وهذا النوع من السنة – أخبار الآحاد – من ناحية الصحة على أربعة أصناف :

صحيح وحسن وموثق وضعيف .

فان كان رواته إماميين ممدوحين بالوثاقة سموه صحيحا .

وإن كانوا إماميين ممدوحين ولكن لم يعرفوا بالوثاقة سمى حسنا .

وما عدا ذلك فهو من نوع الضعيف الذى لا يجوز الاعتماد عليه إلا إذا اقترن ببعض القرائن التى تؤكد صدوره عن المعصوم .

وقالوا : إذا تعارض خبر الآحاد مع حكم العقل ولم يمكن التوفيق أعتبرت نسبة الخبر إلى المعصوم مكذوبة ، لكن إذا كان الإمام حاضرا فهو الفيصل فلا يتجهون إلى الترجيح إلا فى غيبته . وكذا فقد قالوا : إذا عارض خبر الواحد أمرا مجمعا عليه عندهم رفض الخبر .

وكما يكون التواتر فيما أثر عن النبى ، يكون أيضا فيما أثر عن الإمام المعصوم ، وما ينفرد بروايته الإمام فهو حجة بالاتفاق ويفيد العلم لا مجرد الظن ، لأن قوله فى ذاته حجة ، ولأنه معصوم عن الخطأ وعن كل نقيصة ، وأما إذا كان راويه غير الإمام المعصوم ؛ فانهم يشترطون لقبوله أن يعتضد بقرينة وذلك بأن يكون قد روى عن طريق رجالهم .

فهم يتساهلون فى قبول رواية الإمامى ولو فسق بجوارحه ، ولا يتساهلون فى قبول رواية غير الإمامى ولو كان برًا تقيا إلا إذا وثق [1] . جاء فى التهذيب عن عمرو بن حنظلة قال : سألت أبا عبدالله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء أيحل ذلك ؟ قال : من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت » ! ! . . .

وفيه أرأيت إن كان الفقيهان عرفا الحكم من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة - أهل السنة - والآخر مخالفا لهم . بأى الخبرين يؤخذ ؟ قال : ما خالف العامة ففيه الرشاد . . . وفى الرواية كلام كثير نستبعد صدوره عن الامام جعفر [2] .

وهم يقبلون الحديث المرسل من العدل الذى اشتهر بأنه لا يروى إلا عن ثقة ، بشرط ألا يعارض حديثا متصلا ، والإرسال يثبت عندهم بانقطاع السند عن المعصوم فى أى طبقة لأن ما يرويه المعصوم يفيد القطع فلا يلاحظ فيه الانقطاع [3] .

منهجهم فى الاجماع وحجيته : -

المصدر الثالث : الاجماع ، وعرفوه بأنه اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأى المعصوم ، وقالوا : إن ما اتفق عليه خواص الإمام كان هو رأى الإمام فيكون حجة .

ويرون أن الإجماع ممكن ووقع فعلا . ويعرفه الحلى بأنه اتفاق من يعتبر قوله فى الفتاوى الشرعية على أمر من الأمور الدينية قولا كان أو فعلا وهو ممكن الوقوع ، والمقصود من قوله : ممن يعتبر قوله : الامام أو جماعة المجتهدين الكاشف اتفاقهم عن رأى الامام [4] .

---

(١) عقيدة الشيعة الامامية ص ٢٢١/٢٢٦ .

(٢) الامام الصادق لأبى زهرة ص ٣٩٠ .

(٣) انظر المسند جـ ١ ص ١٩/٢١ .

(٤) الاجماع فى التشرع الاسلامى لمحمد صادق الصدر ص ٢٤/٢٥ طبع بيروت سنة ١٩٦٩ .

فالاجماع حيث يعقد بشرائطه يكشف عن المعصوم فى رأى الامامية **ولهم فى الكشف عنه طرق ثلاثة فى أدوار ثلاثة .**

الطريق الأول : كشفه عن طريق دخوله فى المجتمعين لأن الاماء فى مثل هذه الصورة موجود وحاضر يرى ويسمع ويجتمع ، فالاجماع يمكن أن يكشف عن دخوله فيهم بطريق الحس قولا أو فعلا أو تقريرا أو تركا . وهذا يتمثل فى الدور الأول يوم كان الأئمة يحضرون المجتمعات العامة والخاصة وهذا الدور يبدأ من عهد الامام على وينتهى بخاتمهم أمام العصر « المهدى » الذى كانت آراؤه تعرف عن طريق سفرائه الأربعة الذين كانوا واسطة بينه وبين الناس طيلة غيبته الصغرى .

الطريق الثانى : وهو أن الأمة إذا إتفقت على حكم ولم يكن فى الكتاب أو السنة المقطوع بها ما يدل على خلافه تعين أن يكون حقا وإلا وجب على الإمام أن يَظهر – بفتح الياء – ويُظهر – بضم الياء – خلافه ولو بإعلام بعض ثقاته حتى يؤدى الحق إلى الأمة .

الطريق الثالث : متى حصل العلم باتفاق الفرقة على حكم علم – بضم العين – أن أمامها ومعلمها علىٍ ذلك . وهذا ما جاء فى الدور الأخير فى عهد العلماء المتأخرين وقال به القمى فى قوانينه إذ يقول : وعلى هذه الطريقة . الإجماع عبارة عن اجتماع طائفة دل بنفسه أو مع انضمام بعض القرائن الأخرى على رضا المعصوم بالحكم ، ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضره مخالفة بعضهم .

وفى هذا الرأى الأخير رجوع عن الرأى القائل بكشف الإجماع عن دخول الإمام بشخصه أو قوله ، وعن قولهم بأن إجماعهم يمثل رضا الامام . . . إذ لا ضرورة للقول بكشف الإجماع عن رأى المعصوم فى زمن غيبته [1] .

وبهذا يبين أن أصل الاجماع عندهم الاتفاق المشتمل على قول الإمام المعصوم لا مجرد اتفاق العلماء على قول كما جاء فى التقرير والتحبير [2] ، وحتى

---

(١) المرجع السابق ص ٥١/٤٦ .

(٢) جـ ٣ ص ٩٨ وقد أشرنا اليه فى كتابنا المدخل للفقه الاسلامى عند الكلام على الشيعة ص ١٤٠ الطبعة الرابعة .

على ما تطور إليه مفهوم الإجماع أخيرا عندهم فانه يتحقق باتفاق الفرقة لا كل مجتهدى الأمة الإسلامية واتفاقهم على حكم يعلمون أن الامام عليه ، ولست أدرى طريق العلم فيما جد وحدث فى غيبة الإمام الكبرى ؟

يقول أحد فقهائهم [1] : « وإنى أرى عدم دلالة الإجماع زمن الغيبة على الكشف عن دخول المعصوم بشخصه أو قوله ، وأيد ذلك : أن الإجماع السكوتى ليس بحجة عندهم لأنهم قالوا : لا ينسب إلى ساكت قول .

وإذا كان الأمر كذلك فكيف يقولون بأن الإجماع قد كشف عن قول الإمام فى حين أنه لم يحضر ولم يتكلم ، كما أنه لا يطلب من المجتهد عند إصداره الحكم إلا الحكم بحسب الظاهر ، والواقع علمه عند الله ، ومن المسلم أنه إن أصاب فمأجور وإن أخطأ فى حكمه فمعذور . فلماذا إذن نَطْلب من جماعة المجتهدين أن يكشفوا عن قول المعصوم .

ويرى الشيعة الإمامية أن إجماع الصحابة لا اعتبار له إلا إذا كان الإمام على داخلا فيهم ويقولون : إجماع الصحابة حجة إذا لم يكن فيه مخالف لاشتماله على دخول المعصوم وهو الإمام على ، أما إذا وقع الإجماع وخرج منه أمير المؤمنين عليه السلام فان الاجماع لم يتصف عندنا بالحجية لأن الحق فى جانبه أينما كان [2] . . . » .

وقالوا : إن الاجماع لا يجوز إلا عن دليل وإمارة أى لا بد له من سند وإن كان ليس من الضرورى معرفته لنا لاعتقادنا بأنهم لا يجمعون إلا عن دليل ، ومع أن الإجماع يقوم على سند ؛ فإن فائدته منع المخالفة وترك البحث عن الدليل ، ومن ادعى أن الاجماع عن توفيق فهو زعم من غير دليل [3] .

وبالنسبة لحجية الاجماع المنقول ؛ فإن النقل بالتواتر يفيد الحجية لا جدال فى ذلك ، أما الاجماع الذى لم يحصل عليه المجتهد بنفسه وإنما نقل إليه عن طريق الآحاد فان حجيته موضع خلاف بين الفقهاء .

---

(١) محمد صادق الصدر فى كتابه الاجماع فى التشريع الاسلامى ص ٥٠/٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٦١ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٦/٨٧ .

وقد جاء فى نهاية الأصول : إن الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند جماعة الشافعية والحنابلة وهو الحق ، ومنعه جماعة من الحنفية والغزالى من الشافعية [1] .

ويقول الشهيد الأول محمد بن مكى : يثبت الاجماع بخبر الواحد ما لم يعلم خلافه ، ويقول صاحب الفصول : المختار ما ذهب إليه القائلون بالاثبات [2] .

وقد أطال السيد محمد الصدر فى عرض نقوله المتباينة فى ذلك وانتهى بقوله : وخلاصة القول أن الرأى السائد فى العصر الأخير هو عدم الاعتداد بالاجماع المنقول المجرد عن القرائن .

وبالنسبة لنسخ الاجماع فقد نقلوا عن السيد المرتضى عدم الجواز إذ قال إن مصنفى أصول الفقه ذهبوا كلهم إلى أن الإجماع لايكون ناسخا ولا منسوخا. فالأمة مجمعة على أن ما ثبت بالإجماع لا ينسخ ، ولا ينسخ به ، كما نقلوا عن الطوسى قوله : الإجماع دليل عقلى والنسخ لا يكون إلا بدليل شرعى .

أما الحلى فقد نقلوا عنه جواز النسخ فى الاجماع بناء على أن الاجماع انضمام أقوال إلى قول – قول المعصوم – لو انفرد لكانت الحجة فيه ، وقد مال إلى هذا الرأى القمى فى قوانينه والاصفهانى فى كتابه الفصول [3] .

منهجهم فى استنباط ما لانص فيه ولا إجماع : –

المصدر الرابع : العقل

الامامية بالنسبة لاستنباط الأحكام فريقان :

فريق يقف عند النصوص المروية ويتوقفون فيما وراءها ولذا فانهم يسمون بالواقفية .

الفريق الثانى وهم الأصوليون يبنون على الأخبار ويجتهدون فيما لانص فيه ، ويعتبرون العقل دليلا حيث لا دليل .

---

(١) البحث السادس من النهاية مخطوط أشار إليه المرجع السابق ص ١٠١ .

(٢) مختصر الفصول جـ ٢ ص ٦ أشار اليه المرجع السابق ص ١٠٤/١٠٥ .

(٣) المعالم ص ٢١٠ أشار اليه المرجع السابق ص ١٢٥ وأنظر أيضا موضوع الاجماع فى الأصول العامة للفقه المقارن لمحمد تقى الحكيم من ص ٢٥٥/٢٧٥ .

ولهم فى التعرف على الأحكام من طريق العقل طريقان ؛

منهاج العقل المجرد بعد الشرع بأن يعرف ما هو حسن وما هو قبيح ولذا فانهم يأخذون بالمصلحة على أساس أن التحسين والتقبيح العقليين يبنيان على دفع الضرر وجلب المصلحة .

والثانى التخريج على ما جاء فى الكتاب والسنة والاجماع ، ويدخل فى ذلك بعض الأقيسة التى تثبت عليها ، وما يدرك بالعقل يكون واجبا ومندوبا وحراما ومكروها[1] .

المراد بدليل العقل عندهم : -

يراد من دليل العقل الأصول الأربعة **البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب** وهذه الأصول على اختلاف مواردها إنما يصح الاعتماد عليها والعمل بها عند الجهل بالواقع ، وعدم وجود دليل من الكتاب والسنة ، وعدم توافر أركان الاجماع على حكم الواقعة ، ولا شبهة فى كون البراءة والتخيير والاحتياط من الأصول العقلية ؛ لأن البراءة إنما تجرى فى ظرف الشك فى التكليف الناتج عن عدم البيان ، فيحكم العقل بقبح العقاب قبل أن يصل دليل التكليف بالمشكوك .

وموضوع الاحتياط هو الشك فى المكلف به بعد العلم بالتكليف وتردد المكلف به بين أمرين أو أمور يتمكن من الاتيان بها . فالعقل يحكم بوجوب الاتيان بها امتثالا لأمر المولى ، ومورد التخيير هو تردد المأمور به بين أمرين لا أهمية لأحدهما على الآخر فى ظرف عدم التمكن من إتيانهما معا .

أما الاستصحاب وهو البناء على ما كان فليس من الأصول العقلية . بل يدور أمره بين أن يكون أصلا تعبديا إن كان المدرك فيه الأخبار كقوله عليه السلام : إذا شككت فابن على اليقين [2] ، وبين أن يكون إمارة تفيد الظن

---

(١) الامام الصادق لأبى زهرة من ٤٨٢/٤٩٦ ، ٥٠٢ .

(٢) روى أبو سعيد الخدرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدركم صلى : ثلاثا أم أربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم . . » رواه أحمد ومسلم وأخرجه أبو داود بلفظ « فليلق الشك وليبن على اليقين » .

وعن عبد الرحمن بن عوف قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا شك أحدكم فى ←

بالواقع إذا كان مدركه بناء العقل الراجع إلى أن العقلاء بفطرتهم يلتزمون ببقاء المتيقن السابق إلى زمان الشك . ويجوز اعتبار الاستصحاب عقليا بهذا الاعتبار والحكم المستفاد من أحد هذه الأصول يسمى حكما ظاهريا [1] .

القواعد تعتبر من الأصول عندهم :

وعند الشيعة أصول أخرى يعتمدون عليها هى القواعد ، على أنه لا ينبغى للفقيه أن يرجع اليها إلا بعد بذل الجهد فى نصوص الكتاب والسنة ولهم فى ذلك كتب كثيرة [2] ، وهم لا يبعدون فى اعتبارها عن فقهاء السنة .

وقد نفى الشيعة القول بالقياس لقول علي : لو كان يؤخذ بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ومن ينفى القياس فإنه ينفى الاستحسان المبنى عليها أيضاً .

ومع هذا فالشيعة يعتمدون على العلة المنصوصة أحيانا ، ويلحقون غير المنصوص عليه بالمنصوص ، كما أن نفاة القياس دائما يتوسعون فى اعتبار الاستصحاب .

وباب الاجتهاد مفتوح عند الإمامية ، بل هو عامل ضرورى ، والمجتهد لا يتبع غيره فى اجتهاده لا فى الأصول ولا الفروع وإنما هو تابع للإمام المعصوم الذى لا يعد مجتهدا لأن معرفته جاءت عن طريق الالهام ، والناس فى الأحكام الشرعية بين عالم مجتهد وجاهل مقلد لأحد المجتهدين .

وقالوا : إنه لا تقليد ولا اجتهاد فى الضروريات مما هو مقطوع به لأنه مما علم من الدين بالضرورة كالصلاة والصوم ، ولا تقليد فى أصول العقيدة كالتوحيد والنبوة مما يلزم تحصيل العلم به من الدليل على كل مكلف ولو إجمالا [3]

←

صلاته فلم يدر أواحدة صلى أم اثنتين فليجعلها واحدة وإذا لم يدر ثنتين صلى أم ثلاثا فليجعلها ثنتين . وإذا لم يدر ثلاثا صلى أم أربعا فليجعلها ثلاثا ثم يسجد إذا فرغ من صلاته وهو جالس قبل أن يسلم سجدتين . رواه أحمد وابن ماجه والترمذى وصححه . قال الشوكانى الحديث معلول . نيل الأوطار جـ ٣ ص ١٣١ .

(١) عقيدة الشيعة الامامية للسيد هاشم معروف ص ٢٣٢/٢٣٤ .

(٢) ومنها كتاب القواعد الفقهية للسيد ميرزا حسن الموسوى مطبوع في أربعة أجزاء بمطبعة الآداب بالنجف سنة ١٩٦٩ .

(٣) أصل الشيعة وأصولها لآل كاشف الغطاء ص ١٢١/١٢٢ .

المطلب الثالث

الامام جعفر ومنهجه الاجتهادى

سبق أن بينا أن الشيعة يرون أن الامام جعفر موصى له وعلمه لم يكن نتيجة تكسب واجتهاد ، **ولكنا على ما نعتقد** من أنه رضى الله عنه إمام فى الفقه والحديث وعلوم الدين ، وأن علمه جاء عن طريق التعلم والدرس على آبائه ومعاصريه ، وإن ما ذكرناه عن منهج الشيعة الامامية الاجتهادى إنما هو فيما يبدو مستمد من منهج الامام جعفر لأنه إمام المذهب ومرجعهم فى أخذ الأحكام .

والامام جعفر ولد بالمدينة سنة ٨٠ هـ على الراجح وهو ابن الامام محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب ؛ فهو ينتمى إلى الامام على من جهة أبيه ، أما من جهة أمه فينتمى إلى أبى بكر الصديق ؛ لأن والدته أم فروة كريمة القاسم بن محمد بن أبى بكر [١] وأسمها قريبة أو فاطمة ، وقد روت عن الامام الباقر أحاديث كثيرة وكانت لها مكانة علمية وكان أبوها القاسم بن محمد بن أبى بكر من أعلام الأمة وكبار المحدثين عن آل البيت روى عن عائشة وكثير من الصحابة وكان من الفقهاء السبعة ومن رواة الحديث .

نشأ أبو عبدالله جعفر بالمدينة ، وتولى جده الامام زين العابدين تربيته فى عهد طفولته ؛ فكان هو معلمه الأول ، قضى مع جده ما يقارب ١٨ سنة من عمره ، وبعد وفاة جده تولى أبوه الباقر أمر تربيته واشتغل بتعليمه ، وكان الامام الصادق مقدما عند أبيه وملازما له فى حله وترحاله ، وكان فى طليعة تلاميذ أبيه فى مدرسته بالمدينة .

ولما توفى أبوه سنة ١١٤ تفرد بالزعامة العلمية فنصَّب نفسه لتعليم علوم الدين ، فكان بيته كالجامعة يفد عليه الدارسون من كل جهة من الكوفة والبصرة وأواسط الحجاز ، ونقل عنه الحديث جماعة من الأئمة مثل يحيى بن سعيد الأنصارى ، و بن جريج ، ومالك بن أنس ، والثورى ، وابن عيينه ، وأبى

---

(١) الامام الصادق جـ ٤ ص ٨٣ لأسد حيدر ، وشرح الشفا لعلى القارى جـ ٢ ص ٣٥ .

حنيفة ، وغيرهم ، وكان أول من أسس المدارس الفلسفية فى الإسلام [1] .

وقد جمع تلامذته من خواصه ما روى عنه بعد ذلك ، ودونوا ذلك فى المجاميع الأربعة الكافى للكلينى المتوفى ٣٢٩ هـ ومن لا يحضره الفقيه للقمى الشهيد المتوفى سنة ٣٨١ هـ ، والتهذيب والاستبصار وكلاهما للطوسى المتوفى سنة ٤٦٠ هـ ، وبقى مشتغلا بالعلم بعيدا عن السياسة حتى مات سنة ١٤٨ هـ [2] ودفن بالبقيع مع أبيه وجده .

يقول الشهرستانى : كان أبو عبدالله الصادق ذا علم غزير فى الدين وأدب كامل فى الحكمة وزاهد فى الدنيا وورع تام عن الشهوات ، وقد أقام بالمدينة مدة ما تعرض للامامة قط ولا نازع أحدا فى الخلافة . . وقال : إنه برئ من القول بالرجعة والبدء والتناسخ والغلو والحلول والتشبيه . . . » [3] .

أدرك طرفا كبيرا من العهد الأموى ، وعاصر كثيرا من خلفائهم ، فقد ولد فى عهد عبد الملك بن مروان ، وعاصر نهاية العصر الأموى وفترة من العصر العباسى ، وعاش هذه المدة وسط معترك سياسى وفكرى أيام مليئة بالأحداث والعداء للعلويين ، وحدثت فى عصره أفكار كثيرة فى العقائد والغيبيات . وأخذت العلوم الفلسفية تنتشر بين المسلمين .

كان جعفر عالما فقيها حافظا للحديث ، ولم يكن علمه قاصرا على ذلك ، وإنما كان على معرفة بعلم الكلام والعلوم الكونية ، ويرى الشيعة الإمامية أنه أوتي علما إلهيا ، ولم ينله عن طريق الكسب والتعلم ، وقصروا شيوخه على أبيه وجدّه لأبيه ليكون العلم انتقل إليه بالوصاية منهم .

ويرى الشيخ أبو زهرة أن مصدر علمه الشيوخ الذين تلقى عنهم ودارسهم ؛ فقد تلقى على جده على زين العابدين ، وعلى أبيه محمد الباقر ، وعن جده لأمه القاسم بن محمد بن أبى بكر أحد فقهاء المدينة السبعة ، وبذا يكون استقى علمه الغزير من ينابيع مختلفة ؛ فأخذ علم أهل البيت ، وعلم أهل المدينة .

---

(١) الامام الصادق جـ ١ ص ٥٣/٣٨ لأسد حيدر .

(٢) الامام الصادق لأسد حيدر جـ ٤ ص ٢٨٨/٢٨٣ .

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ١٤٧ ، عقيدة الشيعة الامامية ص ١٦٨ .

وعلم أهل العراق حيث انتقل إليها أكثر من مرة بطلب من العباسيين والتقى بفقهائها ، وعقد عدة مناظرات بها مع أهل الفِرَق المختلفة ، ومنهم المعتزلة الذين عدوه من أئمتهم لشدة عنايته بعلم الكلام ، ووقوفه في وجه الملاحدة . ولعل أول تنمية تلقاها من غير طريق آل البيت كان علم جده القاسم بن محمد [1] .

ويحرص الشيعة على نفى تلقى الامام جعفر العلم عن أى إنسان غير أبويه على زين العابدين ، ومحمد الباقر ؛ لأنه معصوم عن الخطأ وموصى له . وغير هذين ليس من المعصومين وممن يحتمل اجتهادهم وقولهم الخطأ . ولذا فاننا نجد كتّابهم يتصدون للرد على كل من ينسب إلى الامام جعفر علما مكتسبا . أو أنه درس على غير الامامين السابقين [2] .

والذى أتجه إليه أن الإمام جعفر تلقى العلوم والمعرفة ودرسها مع قرنائه ومعاصريه على من درس ، ونميل إلى القول بأنه استفاد بوجه ما من علم جده القاسم بالقدر الذى يتفق مع سنه ، ونكتفى بذلك لأن موضوعنا لا يتسع لأكثر من هذا .

وأيا ما كان فان الامام جعفر شغل كل وقته بالدعوة إلى الله . وقد ألزم دعاة الخير وقادة الصلاح بأن تكون أعمالهم مظهر صدق لأقوالهم ودعوتهم . لأن الناس من شأنهم أن ينظروا أعمال من يدعونهم إلى الخير إذ الأقوال الخالية عن العمل من جهة قائلها تدعو الناس إلى عدم الاعتداد بها ، ولذا فانه لما قال فى وصيته لأصحابه « وأن تكونوا لنا دعاة صامتين » سألوه كيف ندعو ونحن صامتون ؟! قال : تعملون بما أمرناكم به من العمل بطاعة الله وتعاملون الناس بالصدق والعدل وتؤدون الأمانة وتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولا يطلع الناس منكم إلا على خير فاذا رأوا ما أنتم عليه علموا فضل ما عندنا » .

وكان رضى الله عنه عابدا زاهدا يقول عنه الامام مالك : كنت آتى جعفر ابن محمد وكان كثير التبسم ، وماكنت أراه إلا مصليا أو صائما أو قارئاً للقرآن . وما رأيته قط يحدث عن رسول الله إلا عن طهارة ، ولا يتكلم فيما لا يعنيه ،

---

(١) الامام الصادق ص ٦٠ ، ص ٩٢/٨٧ .

(٢) أنظر الامام الصادق لأسد حيدر جـ ٥ ص ١٠٦/٩٧ .

وكان من العباد الزهاد[1] ، وكان مع ورعه وتقواه وعلمه الغزير يتميز بالذكاء والسخاء ، والحلم ، وسعة الصدر ، يقابل السيئة بالحسنة ، يروى عنه أنه قال : إذا بلغك عن أخيك شيء يسوءك فلا تغتم ، فإن كنت كما يقول القائل كانت عقوبة قد عجلت ، وإن كنت على غير ما يقول كانت حسنة لم تعملها كما يروى أنه إذا بلغه شَتْم له في غيبته يقوم ويتهيأ للصلاة ويصلي طويلا ثم يدعو ربه ألا يؤ خذ من اغتابه وسبه .

ومن وصاياه قوله : صبروا النفس على البلاء في الدنيا . . واعلموا أن الله قد أنزل القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء . . . واتبعوا آثار رسول الله وسنته فخذوا بها ولا تتبعوا أهواءكم وآراءكم فتضلوا ، وجاملوا الناس ولا تحملوهم على رقابكم . واعلموا أنه لن يؤمن عبد من عبيده حتى يرضى عن الله فيما صنع الله إليه وصنع به على ما أحب وكره ، وعليكم بالمحافظة على الصلاة ، وحب المساكين المسلمين . . . فان لهم عليكم حقا أن تحبوهم ، وإياكم والعظمة والكبر ، وإياكم أن يبغي بعضكم على بعض ، وإياكم أن يحسد بعضكم بعضا ، وإياكم أن تعينوا على مسلم مظلوم ، وليعن بعضكم بعضا فان أبانا رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول : « ان معونة المسلم خير وأعظم أجرا من صيام شهر واعتكافه في المسجد الحرام ، وإياكم وإعسار أحد من إخوانكم فمن أنظر معسرا أظله الله يوم القيامة بظله ، وإياكم ومعاصي الله أن تركبوها واعلموا أنه ليس يغني عنكم من الله أحد . . . »[2] .

ومن وصاياه لسفيان الثوري قوله : الوقوف عند كل شبهة خير من الاقتحام في الهلكة ، وترك حديث لم ترووه أفضل من روايتك حديثا لم تحصه . . . . ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالفه فدعوه[3] .

وهو من ناحية الفقه كان فقيها بارعا ، عنده علم بمسائل الخلاف . يقول عنه الامام أبو حنيفة ، وكان الخليفة المنصور قد استقدم الامام جعفر وطلب

---

(١) مالك بن أنس لأمين الخولي ص ٩٤ الامام الصادق لأبي زهرة ص ٧٧ نقلا عن المدارك مخطوط بدار الكتب .

(٢) الامام الصادق لأسد حيدر ج ٣ ص ١٣١/١٣٢ .

(٣) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٣١ .

من أبى حنيفة أن يهئ له من المسائل الشداد : سألته عن أربعين مسألة فى مجلس واحد فأجاب عنها جميعها وكان يقول : أنتم تقولون كذا وهم يقولون كذا ونحن نقول كذا فربما تابعنا ، وربما تابعهم ، وربما خالفنا فما رأيت أحدا أفقه منه . أعلم الناس باختلاف الناس [1] .

كما كان رضى الله عنه محدثا ثقة روى عنه كثير من أهل الحديث ، وإذا كان بعض من عنوا بجمع الحديث كالبخارى لم يرووا عنه فان مرجع ذلك التشكك فى السند الذى يوصل إليه لا فى رواية الامام نفسه ، ولذا فان ابن كثير يقول عنه : إن حديثه مستقيم إذا حدث عنه الثقات

ولعل عذرهم فى ذلك أنه فى عصر الامام جعفر كثرت الأكاذيب عليه حتى استغل بعض المنحرفين حب الناس لآل البيت وتعلقهم بالامام جعفر فادعوا ألوهيته ، ولما علم الامام جعفر بذلك لعنه وتبرأ منه وأعلن ذلك بين الناس [2] ، وكثيرا ما افترى عليه الوضاعون فأسندوا إليه ما لم يقله ،

يقول أحد كتاب الشيعة : حرص بعض الغلاة إفساد أمر الدين ببث الكثير من الأحاديث المكذوبة وإسنادها إلى حملة العلم من آل البيت كالامام جعفر . فتبرأ منهم وقال : لا تقبلوا عنا حديثا إلا ما وافق القرآن والسنة . كما تبرأ ممن ألهوه وأعلن كفرهم ، كما تبرأ ممن ادعى نبوته وقال : من قال : إننا أنبياء فعليه لعنة الله ، ومن شك فى ذلك فعليه لعنة الله [3] . وقد ذكرنا قبل ما رواه الشهرستانى من تبرئِه من القول بالرجعة والبداء والتناسخ والغلوّ والحلول والتشبيه .

ويروى أنه خرج ذات يوم إلى طلابه ومريديه غاضبا فلما أخذ مجلسه قال : يا عجبا لأقوام يزعمون أنا نعلم الغيب وما يعلم الغيب إلا الله ، لقد هممت بضرب جاريتى فهربت منى فما علمت فى أى بيت من الدار هى ، فهو بهذا يرد مزاعم

---

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٣٥ نقلا عن مناقب أبى حنيفة للمكى ج ١ ص ١٧٣ .

(٢) دعائم الاسلام للقاضى النعمان ص ٦٢ .

(٣) الامام الصادق ج ٢ ص ٢٦٢ لأسد حيدر .

من قالوا عنه إنه يعلم الغيب وهم الغلاة [١] .

ويقول صاحب كتاب عقيدة الشيعة الإمامية : « ما عند الإمام من معلومات تتعلق بأمور الدين ، وبعض الشئون الأخرى ؛ كانت عن طريق النبى لاغير ، وإذا كان قد ورد فى بعض الروايات أن الامام جعفر وغيره من الأئمة كانوا يعرفون ضمائر بعض الأفراد ويخبرون بما فى النفوس ؛ فالشيعة لا تمنع من ذلك ولا تراه مستحيلا ؛ لجواز كونه عن طريق الفراسة وصفاء النفس ، أو عن طريق الإلهام ، وليس الالهام من مختصات الأنبياء ، وأما إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمون الغيب فهو منكر بيِّن الفساد [٢] .

كما أننا نعتقد أن الإمام جعفر نفسه لا يتفق مع الشيعة فيما ذهبوا إليه فى كثير من الأمور الغيبية التى قالوا بها نتيجة تقديسهم له خاصة ولغيره من الأئمة عامة ، ولا نعتقد فى صحة ما رواه الكلينى عنه من قوله : « إن الله عزوجل أنزل على نبيه كتابا فقال جبريل يا محمد : هذه وصيتك إلى النجباء . فقال : ومن النجباء يا جبريل ؟ فقال : على بن أبى طالب وولده . . . » ولا ما رواه الكافى عن الامام على أنه قال : نحن شجرة النبوة . . . وموضع الرسالة . وموضع سر الله ونحن وديعة الله فى عباده » . . . وقوله : « نحن خزان علم الله ونحن تراجمة وحى الله نحن الحجة على من دون السماء ومن فوق الأرض » وقوله : لا بد من قائم لله بحجة إما خفيا مغمورا أو ظاهرا مشهورا .

ويتشكك معنا فى نسبة هذه الأخبار إلى من أسندت إليهم بعض كتاب الشيعة ويقولون : ليس عندنا حتى الآن تواتر واضح يوصلنا بالامام نفسه ، بل جل ما عندنا مواد خام تحتاج إلى دراسة مطولة ومتشعبة للحصول على نتيجة ذات قيمة . . . وأن جميع هذه النصوص تحتاج إلى دراسة وتمحيص . لأنها لم تدون فى عهد الصادق نفسه ، وإنما دونت فى عهد متأخر لو أننا سلمنا

---

(١) ظهر رجل بالكوفة اسمه أبو الخطاب الأسدى فى بدء قيام الدولة العباسية ودعى الى عقيدة عرف أتباعها بالخطابية وغالوا فى تقديس آل البيت حتى قالوا عن الامام جعفر إنه يعلم الغيب ونزلوه منزلة الآلهة ولما بلغ ذلك الامام جعفر غضب وأعلن استنكاره على أبى الخطاب أنظر الامام الصادق لأسد حيد ج ٤ ص ٣٠١ ، ٣٧٤/٣٧٦ .

(٢) عقيدة الشيعة الامامية لهاشم معروف ص ٢٠٨/٢٠٩ .

بثقة ناقلي الأخبار[١] .

ويقول الأستاذ مغنية : « ألم تكن الأحداث والشهداء الذين خذلهم الناس درسا لجعفر ولأبيه وجده من قبله وولده من بعده . . . في أن لا يفكر أبو عبدالله في أن يرشح نفسه للخلافة »[٢] .

كما أننا نعتقد في الامام جعفر الصادق الأمانة والحرص على إعلاء كلمة الإسلام وتقدير صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعتبر الطعن على الخلفاء الراشدين مخالفا للسنة .

وإذا كان في الشيعة من يطعن في الصحابة ويجرح الخلفاء قبل على فان فيهم من قال : إنا رأينا الإمام عليا رضي امامتهم وبايعهم وصلى خلفهم وأنكحهم فلم يكن لنا أن نتعدى فعله ولا نتجاوز ما اشتهر عنه . ألا ترى أنه لما برئ من معاوية برئنا منه . . . »[٣] .

كما نجد من نفى عن متقدمي الشيعة الطعن في الشيخين . وأن ما روى من طعن على عمر إنما يقصد به عمر بن سعد قاتل الحسين لا الخليفة عمر بن الخطاب . وإن كان قد التبس الأمر على بعض البسطاء سابقا فخلطوا بينهما »[٤] .

منهج الإمام جعفر

وعلى ما نرى من أن فقه الامام الصادق وعلمه نتيجة اكتساب وتعلم فاننا نتكلم عليه هنا باعتباره صاحب منهج اجتهادى خاص . وما دام هو مجتهداً فإنه يصيب ويخطئ وبذا تنتفى العصمة من وجهة نظرنا وهذا لا ينقص من تقديرنا لعلمه وفضله ومكانته . وأنه رضي الله عنه كان يبغض أخذ الأحكام عن طريق المقايسة . وإنما كان يغلب عليه ملاحظة المصلحة في استنباط الأحكام شأنه في ذلك شأن فقهاء مدرسة المدينة عامة على ما ذكرنا .

---

(١) الكافي ج ١ ص ١٠٥ فما بعدها . الامام الصادق ملهم الكيمياء للدكتور محمد يحيى الهاشمى ص ١٥٣ وقد أشار اليها الشيخ أبو زهرة في كتابه الامام الصادق . وناقش الموضوع من ص ١٨٩/٢٠٦

(٢) الامام جعفر الصادق لأحمد مغنية ص ٦٠ طبع بيروت .

(٣) أبو الحديد في شرح نهج البلاغة ص

(٤) الامام جعفر الصادق لأحمد مغنية ص ١١٣ .

وكان ينكر القياس أشد الإنكار وقد ناظر أبا حنيفة فى ذلك وأنكر عليه وقال له : ويحك إن أول من قال به إبليس لما أمره الله بالسجود لآدم فقال : خلقتنى من نار وخلقته من طين فاتق الله ولا تقس . . وفى رسالة له حول القياس يقول : من دعا غيره إلى دينه بالارتياء والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظه . . ويقول : ولو كان ذلك عند الله جائزا لم يبعث الرسل بما فيه الفصل . . . فمن طلب ما عند الله بقياس ورأى لم يزدد من الله إلا بعدا . . . إن أصحاب الرأى والقياس مخطئون مدحضون »[1] .

وأخيرا فان منهج الامام جعفر الاجتهادى **حسب اعتقادنا** – يمثله ما عرضناه فى المطلب السابق فمنهج الشيعة الامامية الاجتهادى مستوحى من منهج إمامهم يقول الإمام شرف الدين الموسوى : إن رأى الشيعة الامامية تبع لرأى الأئمة من العترة فى الفروع والأصول وسائر ما يؤخذ من الكتاب والسنة أو يتعلق بهما من جميع العلوم لا يعولون فى شىء من ذلك إلا عليهم ولا يرجعون فيه إلا إليهم . . . وقد أخذ الفروع والأصول على كل واحد منهم جم غفير من ثقات الشيعة فنحن الآن فى الفروع والأصول على ما كان عليه الأئمة من آل الرسول . . . »[2] .

وإننا إذ نكتفى بهذا عن الامام جعفر رضى الله عنه ، فاننا نرى أن نختتم الكلام عنه . وخاصة وأننا قد انتهينا من الكتاب كله فننقل ما روى عنه من أنه قال : « **إياكم والخصومة فى الدين فانها تحدث الشك وتورث النفاق** »وحقا فإن التعصب يأتى من وراء ذلك فيورث حب الغلب فتضيع الحقائق . هدانا الله إلى الحق وجمع كلمتنا عليه .

---

(١) الامام الصادق لأسد حيدر جـ ٢ ص ٥٣٠/٥٢٨ .

(٢) المراجعات ص ٣٠٤/٣٠٣ مطبعة الآداب بالنجف .

خاتمة

هذا ما استطعت أن أقدمه للقارئ فى هذا الموضوع الجديد الذى لم أسبق بالكتابة فيه وإخراجه للملأفى حد علمى ، وقد أفرغت فيه جهدى ، وتفرغت له فترة كبيرة فى حِلِّى وتِرْحالى بين القاهرة والخرطوم والكويت ، ولاقيت بسبب ذلك التنقل صعوبات جمة فى المراجع مع تشعب الموضوع وتوزعه بين تاريخ التشريع . وأصول الفقه ، والفقه المقارن ، وتراجم الأعلام ، وأصول الدين ، والملل والنحل ، وكتب السنة ورجال الحديث ، وكنت لا أضن على الجزئية الواحدة أن أتتبعها فى مختلف مظانها تتبع استقصاء فى مراجعها القديمة والحديثة .

وليس من شأنى – علم الله – أن أكون فخورا بما أنتج من مجهود علمى ، ويكفينى من هذا أننى أرضيت ضميرى آملا أن يكون فى هذا العمل الصالح إن شاء الله ما يرضى ربي ، ولكننى وقد اطمأننت بذلك المجهود الذى بذلت أن أبلغ به من لدن القارئ عذرا حتى لا يبخس مجهودى ولا يستهين بعنائى وسهرى ، ولا يتخذ وراءه ظهريا هذا الذى توفرت له فى كعبة البحث ، وعكفت معه كثيرا من الزمن بعيدا عن الأهل والولد ، مؤثرا صحبته عن الكثير مما لابد من الاشتغال به أو رعايته .

ولعل القارئ يتمكن من أن يلتقط من بحثى هذا بعض ما يمكن أن يقف عليه من العثرات ، فلا يعجل بالتحامل ، أو التخطئة ، حتى إذا أعياه أن يجد متلمسا صالحا لتخريج هذا الذى عثر به ، فليعلم أن كاتبه بشر معرض لهذا العثار والزلل ، ولعله يقف من بحثى على بعض المحاسن فلتغفر هذه لتلك والكمال لله وحده . فما من أحد إلا ويجد فيما يعمل نقصا ، وما من أحد ينظر فيما كتب إلا وقال : لو كان كذا مكان كذا لكان أفضل ، ولو قدم هذا على ذاك لكان أحسن ، وهذا دليل على عجز البشر .

وأرجو أن يكون ما فى عملى هذا من حسنات يربو على ما عساه أن يكون فيه من عثرات ، وإنى أقرر هنا ما يقول السلف فى أمثال هذه المواقف الدقيقة من الحساب : ما يكن من خير فمن الله ومن فضل توفيقه ، وما يك فيه من إساءة

فمنى وحدى واستغفر الله عليه .

ونرجو مع هذا أن نكون قد بلغنا ما نتطلع إليه من القيام بواجب البحث والنظر الفاحص ، وأن نكون قد تقدمنا إلى قراء هذا البحث بما يروى ظمأهم فى الموضوع ويقرّ أعينهم ، ويفتح أمامهم طريق البحث والدرس فى تلك النواحى على هذا الوجه الجامع .

ويبدو أن دأبى وعادتى أن أتخير عندما أكتب الموضوعات غير المسلوكة ولا المعبدة المذللة . وأن أتجه دائما إلى الموضوعات الجديدة غير المطروقة لأشعر بأنى قد أضفت جديدا إلى مكتبة الفقه والأصول ما دام الله قد منَّ علىَّ أن أكون من خدام شريعته .

ومن الموضوعات الجديدة التى طرقتها وكتبت فيها كتبا لاقاها القراء بالقبول موضوع المقاصة فى الفقه الاسلامى ، والإباحة عند الأصوليين والفقهاء ، والأمر فى نصوص التشريع الإسلامى ودلالته على الأحكام . ونظرة الإسلام لتنظيم النسل . والجنين والأحكام المتعلقة به فى الفقه الاسلامى . وغيرها من البحوث التى نشرتها كالتكافل الاجتماعى فى الاسلام ، وثورة الاسلام على النظم الفاسدة . والدفاع الاجتماعى ضد الجريمة . والاحتكار وتسعير السلع ، ونظرية المصلحة . وغير هذا وذاك مما هو مطبوع ومنشور .

وهذه الموضوعات على ما يعتورنى فيها من صعوبات ومشاق وتكاليف جاهدة ، وعلى ما تحتاج إليه من وقت كبير فى تحسس ما يتصل بها وتلمس ما يكتنفها ، وطلب ما يرشدنى إلى تحقيقها . وابداء النظر وإعادته . واستقرار المعانى بعد طول جماح أو تمنُّع . كل هذا مما يتبع تلك المجهودات المضنية بالمتعة اللذيذة ، ويتبعها بالراحة النفسية العظيمة ، وذلك أحب أنواع البحث إلى وأعظمه قوة فى نفسى . فوق ما فى ذلك من رجاء مضاعفة ثواب الله وتقدير الناس الذين تلقوا ما أنتجت لقاء حسنا وأثنوا عليه ثناء جميلا أرجو أن لا يغرينى ويخدعنى فيثنينى عن التنقيب والبحث . وإنما أرجو أن استمد منه ما يشجعنى على مواصلة الدرس والفحص حتى ألقى الله سبحانه وأنا عاكف فى محراب العلم . أفيد وأستفيد .

وان من دأبى دائما فيما أكتب أن أكون بعيدا عن التعصب المذهبى ، وما كان للمشتغلين بالعلم عامة والعلم الدينى خاصة إلا أن ينهجوا هذا النهج ويسلكوا ذلك السبيل المستقيم . فان طلب الحق يجب أن يكون لذات الحق وأن الحقيقة ينبغى أن تكون وليدة البحث الحر البعيد عن التشبث بفكرة مسيطرة أو رأى متسلط . فليس أضر على العلم ولا أضيع للحق من الانقياد وراء العاطفة .

ومن خلصت نيته فى الحق كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن كان قصده وهمه وعمله لوجهه سبحانه كان الله معه ، فان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون ، ورأس التقوى والاحسان خلوص النية ومناشدة الحق لذات الحق بعيدا عن الأهواء والشهوات .

ومن الواضح أن التعصب فى العلم قد يؤدى إلى طمس الحقائق ، وإلى الخلافات المؤدية إلى الفرقة ، وتصدع الوحدة ، وان هذا ما يحرص عليه أعداء الإسلام ، ويتواصون به ، ويطلبه صراحة بعضهم من بعض أن كل من وجد بذور الوحدة توضع بين المسلمين ينبغى عليه أن يعمل على إجهاضها قبل أن تولد ، لأنها إذا ما ولدت فانه لا غالب لهم إذ يصيرون كما كانوا فى صدر الإسلام صفا واحدا كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا ، وعندئذ تكون لهم الصدارة ويستحيل علينا استغلالهم والتسلط عليهم واستنزاف مواردهم .

وإنى أذكر أنى قرأت عبارة مترجمة عن أحد زعماء اليهود يقول فيها : إننا آمنون على المدى القريب من أن ينتصر العرب علينا ، ولكن الذى نخشاه هو المدى البعيد ، وذلك لأننا استطعنا بالفكرة الدينية أن نحتفظ بشخصيتنا وأن ننجح فى تكوين دولتنا . وللعرب دين كديننا يدعو إلى الوحدة وإلى القوة والذى نخشاه أن تقوم دعوة إسلامية يتجمعون حولها . وهذا هو الخطر الأكبر علينا . ولهذا فواجب كل يهودى فى العالم أن يرصد كل حركة إسلامية . وعلينا معشر اليهود أن نجهض كل حركة قبل أن تولد لأنها إن ولدت فلن نستطيع أن نسيطر عليها .

ويقينى أنه لن تصلح هذه الأمة فى عصورنا إلا بما صلحت به فى أيام الصدارة فقد كانت تعاليم الاسلام قبل التفرق المذهبى سببا فى توحيد هذه الأمة

من أجناس مختلفة والسمو بها إلى أعلا الدرجات وبسط سلطانها على جزء كبير من العالم .

ونحن واثقون من أن الفقه الاسلامي بمذاهبه العديدة وآرائه المختلفة كفيل بسد حاجات المجتمع ومواجهتها فى كل عصر ، أما التخبط والتعصب لما جاء به مذهب دون غيره من آراء فهذا هو الذى يجعل الفقه متخلفا بعض الشيء عن سير عجلة الحياة ، ويؤدى إلى انقسام المسلمين وتباعدهم . وما أمرنا أن نتعبد الله على مذهب معين ، وإنما أمرنا أن نتعبده بكلمة الله التى جاء بها رسوله الكريم ، وأن المذاهب الاسلامية بمجموعها – بعد تنقيتها -- تمثل المذهب الإسلامى الكبير الذى يجب الرجوع إليه والأخذ منه .

والاختلاف فى الرأى ما دام بعيدا عن أصل العقيدة وما علم من الدين بالضرورة يجب ألاّ يكون سببا فى الفرقة والانقسام أو مثارا للنزاع وخاصة أن الفقهاء جميعا يأخذون أحكامهم من أصل واحد متفق عليه ، وأن من طبيعة البشر تفاوت الفهم واختلاف طاقتهم والبيئة التى تأثروا بها والمنهج الذى سلكه كل فقيه فى اجتهاده .

واختلاف الفقهاء أمر يتفق مع طبيعة الاجتهاد وأنه نتيجة حتمية لذلك ، وما كان اختلافهم مفسدا ولا ضارا ، وإنما كان رحمة بالناس إذ يفتح أمامهم فى مختلف العصور باب التيسير عليهم ، ويوسع الأفق أمام الباحث والدارس ويوسع ميدان النظر فالكل ينشد الحق ويتلمسه بطريقته ومنهجه .

وينبغى أن يتسع أفقنا لتفهم كل الآراء والنظر فى كل المناهج ، وأن تتسع صدورنا لكل الأشخاص من المجتهدين المخلصين ما دامت الغاية واحدة والبحث العلمى مباحاً لكل من هو أهل له فمن بحث وثبت عنده الحكم المختلف فيه وقام فى نظره الدليل عليه أخذ به وطرح الرأى المخالف فى هوادة ، دون تسفيه أو تشهير ورحم الله الامام الشافعى إذ يقول : مثل الذى يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل يحمل حزمة وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدرى [1] .

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٨٧ .

والمذاهب الفقهية وما ترتب عليها من اختلاف فى الرأى لم تكن تستلزم تعصبا وخصومة بل كان كل إمام ينصح تابعيه بأن رأيه وفقهه غير ملزم ولا يجب اتباعه .

فهذا أبو حنيفة يقول : علمنا هذا رأى وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بأحسن منه فهو أولى بالصواب .

وعندما سأله أحد تلاميذه أهذا الذى تفتى به هو الحق الذى لا شك فيه ؟ فيقول : والله لا أدرى فقد يكون الباطل الذى لا شك فيه .

وهكذا فإن واحدا من الأئمة لم يتعصب لرأيه ، وإنما اتفقوا جميعا على معنى واحد وهو أن ما وصل إليه كل منهم يرى أنه صواب يحتمل الخطأ ، وأن الحق علمه عند الله وأن كل مجتهد مثاب على ما بذل .

وقد روى ابن القيم ما نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « . . . فانه من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا » وعلق على ذلك بقوله : إنما كثر الاختلاف وتفاقم أمره بسبب التقليد وأهله ، وهم الذين فرقوا الدين وصيروا أهله شيعا كل فرقة تنصر متبوعها وتدعو إليه وتذم من خالفها ، ولا يرون العمل بقولهم حتى كأنهم ملة أخرى سواهم . . ، فالواجب على الجميع أن ينقادوا إلى كلمة سواء بينهم كلهم ولا يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله[1] .

* * *

وان معرفة مناهج المجتهدين وطرق استنباطهم للأحكام تمكننا من أن نؤصّل آراءهم ونظرتهم للفروع الفقهية على اختلافها . وتُسهِّل علينا النظر فيما جد فى الحياة والتعرف على آرائهم بالنسبة لها ، ولأمكن بعد ذلك الدراسة التقارنية لجميع الفروع والأصول بعد التعرف على حكم المسألة مع دليلها بيسر ووضوح بعد التعرف على منهج الفقيه وموقفه من أصول الأحكام .

ونقصد بالدراسة التقارنية : العلم بالأحكام الشرعية من حيث معرفة مختلف الآراء فى المسألة الواحدة ودليل كل رأى والقواعد التى ترتكز عليها

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٢٦ .

هذه الآراء مع موازنة كل ذلك واختيار أقربها للحق [1] وأوفقها لمسايرة مصالح الناس ، ففى هذه الدراسة فوق ذلك تقريب بين المذاهب الإسلامية ، كما أنه دافع إلى التعمق فى دراسة الشريعة من كل المشتغلين بالفقه الإسلامى والقوانين الوضعية فضلا عن أنه يعين على تكوين ملكة الفقه والاستنباط عند الباحث حتى تمكنه من التخريج والترجيح ان لم يكن له قدرة على الاجتهاد .

وهذه الدراسة هى تطور لما كان يعرفه الفقهاء قبل من علم الخلاف الذى قالوا : انه علم يقتدر به على حفظ الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعيه وقوادح الأدلة [2] .

فعمل المقارن أشبه بعمل الحاكم الذى يعتبر نفسه مسئولا عن فحص جميع الوثائق وتقييمها والتماس أقربها للواقع تمهيدا لإصدار حكمه ، ولذا فانه ينبغى أن يكون مزودا بمعرفة تامة لهذه الآراء والأسس التى بنيت عليها ، والاتجاه الذى كان مسيطرا على القائلين بها ، وما يرتكز عليه استنباط كل منهم ، ولا يكون ذلك إلا بدراسة مناهج الاجتهاد .

كما ينبغى أن يكون المقارن مهيأ نفسيا للبعد عن التعصب الذى لا يعتمد على الدليل الذى يطمئن إليه ، ومهيأ للخضوع لما تدعو اليه الحجة عند المقارنة حتى لومست منه الجوانب العاطفية وأحكام الفقه التى تلقاها بالتقليد والوراثة . فقد قلنا إن أصل الأحكام كلها ومرجعها كتاب الله وما أثر من سنة صحيحة عن رسول الله عليه الصلاة والسلام

ومن الخير بعد ذلك أن يتجه ولاة الأمر فى كل بلد اسلامى للاستعانة بالمخلصين من الفقهاء الدارسين هذه الدراسة التقارنية والذين يتسع أفقهم وصدرهم لاتباع ما يرجحه الدليل ويتفق مع تطور الحياة ويحقق مصالح الناس فيضعون القوانين التى يلتزم الناس بها فى ضوء هذا النهج استمدادا من الفقه الاسلامى بمختلف مذاهبه وما فيه من آراء .

وبهذا يمكن أن تفى قوانيننا الاسلامية بجميع حاجياتنا فى رحاب الدين

(١) راجع لنا المدخل للفقه الاسلامى ص ١٠٣ الطبعة الرابعة .

(٢) تسهيل الوصول الى علم الأصول أشار اليه محمد تقى الحكيم فى كتابه الأصول العامة للفقة المقارن ص ١٣

ويقينا ذلك عن الانسياق وراء تشريع أجنبى عن تقاليدنا ومعتقداتنا .

وبعد فاسأل الله أن يجعل عملى هذا خالصا لوجه الله ، وهاديا وموجها إلى ما يحقق صالح الأمة الإسلامية ونافعا للمشتغلين فى حقل الشريعة الإسلامية . واسأله سبحانه أن يغفر لى ما يكون قد وقع منى فى هذا وغيره من خطأ وأن يلهمنى الصواب فى القول والعمل . وانى أتمثل دائما بقول العبد الصالح فأقول : ان يكن فى شىء مما قلته خطأ فنى واستغفر الله عليه وان يكن فى شىء من ذلك صواب فمن الله والله أعلم بالصواب .

كما اختتم بدعاء الرسول صلى الله عليه وسلم : اللهم اغفر لى خطيئتى وجهلى وإسرافى فى أمرى وما أنت أعلم به منى ، اللهم اغفر لى خطئى وعمدى وهزلى وجدى ، وكل ذلك عندى ، اللهم اغفر لى ما قدمت وما أخرت . وما أسررت وما أعلنت . أنت المقدم وأنت المؤخر ، وأنت على كل شىء قدير[1]. اللهم إنى أعوذ بك من علم لا ينفع وعمل لايرفع ود عاء لا يسمع [2]. اللهم انفعنى بما علمتنى وعلمنى ما ينفعنى وزدنى علما [3]. اللهم اصلح لى دينى الذى هو عصمة أمرى ، واصلح لى دنياى التى هى معاشى ، واصلح لى آخرتى التى هى معادى ، واجعل الحياة زيادة لى فى كل خير ، واجعل الموت راحة لى من كل شر[4] . اللهم استر عورتى وآمن روعتى [5] . اللهم إنى أسألك الصحة والسعة والأمانة وحسن الخلق والرضا بالقدر [6] . اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار »

الكويت فى أول القعدة سنة ١٣٩٢

الموافق ١٩٧٢/١٢/٧

المؤلف

---

(١) رواه البخارى ومسلم عن أبى موسى الأشعرى - الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ١ ص ٣٢٨ .

(٢) رواه أحمد فى مسنده وابن حبان عن أنس - الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ١ ص ٢٩٨ .

(٣) رواه الترمذى وابن ماجه والحاكم عن أبى هريرة - الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ١ ص ٣١٧ .

(٤) رواه مسلم عن أبى هريرة - الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ١ ص ٣١٩/٣١٨ .

(٥) رواه الطبرى عن خباب - الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ١ ص ٣١٩ .

(٦) رواه الطبرى عن ابن عمرو - الجامع الصغير بشرح العزيزى ج ١ ص ٣١٩ .

كتب مطبوعة للمؤلف

الأزهر والفتاة	مطبوع	سنة	١٩٣٦
جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية فى الشرق * [١]	«	«	١٩٣٧
المال والالتزام فى الفقه الإسلامى	«	«	١٩٥٣
الفقه الإسلامى فى الأموال والعقود	«	«	١٩٥٥
تاريخ التشريع الإسلامى	«	«	١٩٥٧
المدخل للفقه الإسلامى *	«	«	١٩٦٠
مدخل الفقه الإسلامى [٢]	«	«	١٩٦٤
المقاصة فى الفقه الإسلامى «بحث مقارن»	«	«	١٩٥٦
الفقه الإسلامى فى الزواج والطلاق وآثارهما . مطبوع بالخرطوم سنة			١٩٥٧
الوقف من الناحية الفقهية والتطبيقية *	«	«	١٩٥٧
موجز أحكام الوقف	«	«	١٩٥٩
الوصايا فى الفقه الإسلامى *	«	«	١٩٥٨
مباحث الحكم عند الأصوليين *	«	«	١٩٥٩
الإباحة عند الأصوليين والفقهاء *	«	«	١٩٦٣
القضاء فى الإسلام	«	«	١٩٦٤
الإسلام والأسرة والمجتمع	«	«	١٩٦٨
الإسلام وأثره فى الثقافة العالمية	«	«	١٩٦٨
أحكام الأسرة فى الإسلام «خمسة أجزاء» *	«	«	١٩٦٨
نظرة الإسلام لتنظيم النسل *	«	«	١٩٦٥
الأمر فى نصوص التشريع الإسلامى ودلالته على الأحكام	«	«	١٩٦٧
الجنين والأحكام المتعلقة به فى الفقه الإسلامى	«	«	١٩٦٩
مناهج الاجتهاد فى الاسلام جزءان	«	«	١٩٧٣
أصول الفقه الاسلامى . . . . . تحت الطبع			

هذا عدا جملة بحوث فى موضوعات مختلفة نشرت فى كبريات المجلات القانونية والاسلامية منها :

---

(١) * هذه العلامة تدل على أن الكتاب طبع أكثر من مرة

(٢) هذا الكتاب ترجم إلى عدة لغات منها الانجليزية والباكستانية .

الإحتكار . منشور بمجلة القانون والإقتصاد	« ١٩٦٧
الدفاع الإجتماعى ضد الجريمة أو «مكافحة الجريمة ومعالجة نفسية المجرم .	منشور بمجلة إدارة قضايا الحكومة سنة ١٩٦٩
دور قانون الأحوال الشخصية فى ضوء واقع التنظيم العائلى	منشور بمجلة القانون والإقتصاد سنة ١٩٦٩
المصالح المرسلة وموقف الفقهاء منها .	منشور بمجلة مصر المعاصرة سنة ١٩٦٨
المعاهدات فى الإسلام	منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية سنة ١٩٦٤
التكافل الإجتماعى فى الإسلام	منشور بمجلة منبر الإسلام فى ١٢ عدد خلال سنتى ٦٤ . ٦٥
الإرتباط بين انتشار الإسلام وانتشار اللغة العربية « القرآن مصدر انطلاق » .	مجلة اللسان العربى بالمغرب العدد السادس يناير سنة ١٩٦٩

إلى غير ذلك مما نشر بمجلة العربى والوعى الإسلامى ومجلة الأزهر ومجلة المحاماة الشرعى بمصر

ثبت ببعض ما أمكن حصره مما رجعنا إليه

أولا - كتب اللغة

- القاموس المحيط — الفيروز أبادى الشيرازى
- لسان العرب — ابن منظور المصرى
- المصباح المنير — المقرى : أحمد بن محمد الفيومى
- المنجد — معلوف : لويس معلوف
- أساس البلاغة — الزمخشرى
- الوسيط — للسكندرى

ثانيا - كتب التفسير وعلوم القرآن :

- أحكام القرآن — الجصاص : أبو بكر أحمد بن على
- لباب التأويل فى معانى التنزيل — الخازن : علاء الدين على بن محمد
- مفاتيح الغيب « التفسير الكبير » — الرازى : فخر الدين
- جامع البيان — الطبرى : أبو جعفر بن محمد بن جرير
- البيان فى تفسير القرآن — أبو القاسم الموسوى
- روح المعانى — الألوسى : شهاب الدين السيد محمود البغدادى
- أحكام القرآن — ابن العربى : أبو بكر محمد
- الجامع لأحكام القرآن — القرطبى أبو عبدالله محمد بن أحمد
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل — النسفى أبو البركات عبدالله بن أحمد
- تفسير أبى السعود — العمادى محمد بن محمد أبو السعود
- تفسير المنار — محمد رشيد رضا
- أضواء البيان فى إيضاح القرآن بالقرآن — محمد الأمين بن محمد المختار الجكنى الشنقيطى
- فى ظلال القرآن — سيد قطب
- تفسير النبأ — الامام محمد عبده
- التفسير معالم حياته ومنهجه اليوم — أمين الخولى
- خصائص التصور الإسلامى — سيد قطب
- النبأ العظيم — محمد عبدالله دراز

- الاتقان فى علوم القرآن — السيوطى - جلال الدين
- مباحث علوم القرآن — مناع القطان
- مجمع البيان لعلوم القرآن — أبو على فصل الطبرسى « شيعة »
- المعجم المفهرس — وضع محمد فؤاد عبد الباقى

ثالثا - علوم السنة :

- الموطأ — الامام مالك بن أنس
- تنوير الحوالك شرح موطأ الامام مالك — جلال الدين السيوطى
- الملتقى شرح الموطأ — أبو الوليد الباجى
- فتح البارى فى شرح صحيح البخارى — ابن حجر العسقلانى
- عمدة القارى — بدر الدين أبو محمد العينى
- شرح صحيح البخارى — الكرمانى : محمد بن يوسف
- صحيح مسلم وشرحه — النووى : محى الدين أبو زكريا
- منتقى الأخبار — لابن تيمية : أبو البركات
- نيل الأوطار — الشوكانى : محمد بن على
- سبل السلام — الصنعانى : محمد بن اسماعيل
- الجامع الصغير — السيوطى : جلال الدين
- السراج المنير — العزيزى : على بن أحمد
- مسند الامام أحمد — الامام أحمد بن حنبل
- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار — الطوسى : أبو جعفر محمد بن الحسن الشيعى
- الروض النضير — شرف الدين الحسين الصنعانى الزيدى
- السنة النبوية ومكانتها فى التشريع — عباس حماده

رابعا - كتب الأصول والقواعد وأسباب الخلاف :

- المستصفى — الغزالى أبو حامد
- الأحكام فى أصول الأحكام — الآمدى : سيف الدين
- الأحكام فى أصول الأحكام — ابن حزم الظاهرى أبو محمد بن على
- مسلّم الثبوت — ابن عبد الشكور محب الله
- التنقيح والتوضيح — صدر الشريعة : عبيدالله بن مسعود

الكتاب	المؤلف
– التلويح على التوضيح	السعد التفتازانى
– فواتح الرحموت على مسلم الثبوت	ابن نظام الدين الأنصارى
– جمع الجوامع	ابن السبكى تاج الدين عبد الوهاب
– شرح جمع الجوامع	المحلى : جلال الدين
– حاشية على شرح جمع الجوامع	حسن العطار
– حاشية على شرح جمع الجوامع	البنانى : مصطفى محمد
– المنهـاج	البيضاوى : ناصر الدين عبدالله
– نهاية السول فى شرح المنهاج	الآسنوى : جمال الدين
– مرقاة الوصول	منلا خسرو والشرنبلالى
– المرآة شرح المرقاة	الأزميرى
– التحرير	الكمال بن الهمام
– تيسير التحرير	أمير بادشاه محمد أمين
– التقرير والتحبير	ابن أمير الحج
– رسالة نشر العرف	ابن عابدين
– المنـار	النسفى : الحافظ أبو البركات
– شرح المنار	ابن ملك : عز الدين عبد اللطيف
– حاشية ابن جلبى على المنار	ابن جلبى
– أصول البزدوى	البزدوى فخر الاسلام
– كشف الأسرار	عبد العزيز البخارى
– أصول السرخسى	الامام السرخسى
– الرسالـة	للشافعى
– المسودة	آل تيمية
– شرح العضد على مختصر بن الحاجب	عبد الرحمن بن أحمد الآيجى
– مختصر المنتهى	ابن الحاجب : عثما بن أبى بكر
– ارشاد الفحول	الشوكانى : محمد بن على
– فوائد الأصول	الكاظمى الشيعى
– أصول الفقه عند الجعفرية	محمد أبو زهرة
– أصل الشيعة وأصولها	محمد حسين آل كاشف الغطاء
– الاجماع فى التشريع	محمد صادق الصدر
– الأصول العامة للفقه المقارن	محمد تقى الدين الحكيم

الكتاب	المؤلف
– طلعة الشمس فى أصول الاباضية	السالمى الأباضى
– الفصول المهمة فى أصول الأئمة	العاملى : محمد بن الحسن
– أصول الاستنباط	على تقى الحيدرى
– المعالم فى الأصول	العاملى : محمد بن الحسن
– مباحث الحكم عند الأصوليين	محمد سلام مدكور (المؤلف)
– نظرية الاباحة عند الأصوليين	محمد سلام مدكور
– الأمر فى نصوص التشريع الاسلامى	محمد سلام مدكور
– المصلحة المرسلة (منشور بمجلة مصر المعاصرة)	محمد سلام مدكور
– المصلحة فى التشريع الاسلامى	نجم الدين الطوفى
– نظرية المصلحة	د. حسين حامد
– ضوابط المصلحة فى الشريعة الإسلامية	د. محمد سعيد رمضان
– تفسير النصوص	د. محمد أديب صالح
– الموافقات	الشاطبى : ابراهيم بن موسى
– الاعتصام	الشاطبى : ابراهيم بن موسى
– أعلام الموقعين	ابن القيم : محمد بن أبى بكر
– سلم الوصول شرح منهاج الأصول	محمد بخيت المطيعى
– شرح تنقيح الفصول فى الأصول	القرافى : أحمد بن ادريس
– جامع الفصولين	ابن قاضى سماويه
– القياس فى الشرع الإسلامى	تقى الدين أحمد أبو العباس بن تيمية
– نبراس العقول فى تحقيق القياس عند علماء الأصول	عيسى منون
– اجتهاد الرسول	عبد الجليل عيسى
– علم أصول الفقه	عبد الوهاب خلاف
– مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه	عبد الوهاب خلاف
– ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين	عبه عبد الجليل عيسى
– تعليل الأحكام	محمد مصطفى شلبى
– العرف والعادة فى رأى الفقهاء	محمد فهمى أبو سنة
– النسخ	سيد طـــه
– النسخ فى الشريعة الإسلامية كما أفهمه	عبد المتعال محمد الجبرى
– النسخ فى القرآن الكريم	د. مصطفى زيد
– المدخل لعلم الأصول	د. معروف الدواليبى

الكتاب	المؤلف
– أصول الفقـه	محمد الخضرى
– الرأى فى الفقه الاسلامى	د. مختار القاضى
– أصول الاستنباط	السيد على تقى الحيدرى
– تخريج الفروع على الأصول	أبو المناقب محمد بن أحمد الزنجانى
– تأسيس النظر	أبو زيد عبيدالله الدبوسى
– الميزان الكبير	عبد الوهاب الشعرانى
– رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة	محمد عبد الرحمن الدمشقى
– حجة الله البالغة	ولى الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى
– الانصاف فى بيان أسباب الخلاف	ولى الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى
– قواعد الأحكام فى مصالح الأنام	العز بن عبد السلام
– قواعد الأحكام	الحافظ أبو الفرج ابن رجب
– الفروق	أحمد إدريس القرافى
– تهذيب الفروق	محمد على حسين مفتى المالكية
– ادرار الشروق على أنوار الفروق	سراج الدين أبو القاسم بن الشاط
– أسباب اختلاف الفقهاء	على الخفيف
– صحة أصول مذاهب أهل المدينة	تقى الدين أحمد عبد الحليم تيمية
– فلسفة التشريع الاسلامى	د. صبحى محمصانى

خامسا – كتب الفقه المذهبى ، والفقه المقارن :

أ – الفقه والفتاوى فى المذهب الحنفى

الكتاب	المؤلف
– بدائع الصنائع	علاء الدين الكاسانى
– البحر المحيط مخطوط	الزركشى
– الهداية شرح البدايه	برهان الدين على الميرغينانى
– فتح القدير	الكمال بن الهمام
– « نتائج الأفكار »	شمس الدين قاضى زاده
– العناية شرح الهداية	كمال الدين البابرتى
– كنز الدقائق	أبو البركات عبدالله النسفى
– البحر الرائق شرح كنز الدقائق	زين الدين ابن نجيم
– الاشباه والنظائر	زين الدين بن نجيم
– غمزة عيون الابصار بهامش الاشباه والنظائر	أحمد بن محمد الحموى

- حاشية على شرح الكنز مطبوع بهامش تبيين الحقائق — شهاب الدين أحمد بن يونس
- رمز الحقائق شرح كنز الدقائق — بدر الدين محمود العينى
- شرح الكنز — منلا مسكين : معين الدين
- درر الأحكام شرح غرر الأحكام — منلا خسرو
- المبسوط — للسرخسى شمس الأئمة
- الدر المختار — الحصكفى
- رد المحتار على الدر المختار — محمد أمين بن عابدين
- قرة عيون الأخبار تكملة الدر المختار — محمد علاء الدين بن عابدين
- رسائل ابن عابدين — محمد أمين بن عابدين
- تبيين الحقائق — الزيلعى فخر الدين عثمان بن على
- مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر — عبد الرحمن شيخ زادة
- الخراج — القاضى أبو يوسف
- الرد على سير الأوزاعى — القاضى أبو يوسف
- الاختيار شرح المختار — أبو الفضل الموصلى
- حاشية الطحطاوى على الدر المختار — الطحطاوى
- أحكام الوقف — الخِصاف : أبو بكر أحمد بن عمر الشيبانى
- الجوهرة النيرة على مختصر القدورى — أبو بكر الحوارى
- الفتاوى الهندية — العالمكيرية جماعة من علماء الهند
- الخانية بهامش الفتاوى الهندية — القاضى خان الحسن الفرغانى
- البزازية بهامش الفتاوى الهندية — حافظ الدين محمد بن البزار
- الأصل — محمد بن الحسن

ب- الفقه المالكى :

- المدونة الكبرى برواية سحنون — الامام مالك
- الذخيرة — القرافى : أحمد بن ادريس الصهناجى
- مختصر خليل — أبو الضياء خليل بن اسحق
- مواهب الجليل على مختصر خليل — محمد بن عبد الرحمن الحطاب
- المنتقى شرح الموطأ — القاضى أبو الوليد سليمان الباجى
- منح القدير على مختصر خليل — أحمد بن محمد الدردير

– حاشية الدسوقى على الشرح الكبير   محمد بن أحمد عرفه الدسوقى
– المقدمات الممهدات   محمد أحمد بن رشد الجد
– بداية المجتهد ونهاية المقتصد   ابن رشد الحفيد
– القوانين الفقهية   «ابن جزىّ» : محمد بن أحمد جزى
– الالتزامات   محمد بن عبد الرحمن الحطاب
– التاج والاكليل لمختصر خليل   محمد المَوَّاق
– تبصرة الحكام   محمد بن فرحون
– البهجة شرح التحفة   أبو الحسن التسولى
– تحفة الحكام   القاضى أبو بكر بن عاصم

جـ – الفقه الشافعى :

– الأم   الامام الشافعى
– مختصر المزنى بهامش الأم   ابراهيم المزنى
– الاقناع فى حل ألفاظ أبى شجاع   الشربينى الخطيب
– منهاج الطالبين وعمدة المفتين   أبو زكريا النووى
– نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج   شمس الدين الرملى
– تحفة المحتاج بشرح المنهاج   ابن حجر الهيشمى
– مغنى المحتاج شرح المنهاج   الشربينى الخطيب
– حاشية الشبراملسى على نهاية المحتاج   أبو الضباء الشبراملسى
– حاشية قيلوبى وعميره على شرح المنهاج   قليوبى . وعميره
– شرح المحلى للمنهاج   جلال الدين المحلى
– المهذّب   أبو اسحق الشيرازى
– المجموع شرح المهذب   للنووى : أبو زكريا بن يحيى بن شرف
– الأشباه والنظائر   للسيوطى : جلال الدين
– الأحكام السلطانية   الماوردى

د – الفقه الحنبلى :

– كشاف القناع على متن الاقناع   منصور بن يونس البيهوتى
– منتهى الارادات   محمد تقى الدين الفتوحى
– شرح منتهى الإرادات   منصور بن يو نس البيهوتى
– متن الاقناع   شرف الدين أبو النجا المقدسى الحجاوى
– الفـروع   ابن مفلح المقدسى

– المحــرر	مجد الدين أبو البركات بن تيمية
– فتاوى ابن تيمية	تقى الدين أحمد بن شهاب بن تيمية
– القواعد النورانية الفقهية	تقى الدين أحمد بن شهاب بن تيمية
– المختصر مطبوع مع شرح المغنى	أبو القاسم عمر بن الحسين الخرقى
– المغنى على مختصر الخرقى	موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة
– أحكام أهل الذمة	ابن القيم : محمد بن قيم الجوزية

هـ – الفقه الظاهرى :

– المحلى	أبو محمد على بن أحمد بن حزم

و – الفقه الزيدى :

– البحر الزخار الجامع لمذاهب الأمصار	أحمد بن يحيى بن المرتضى
– جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من البحر الزخــار	محمد مهران الصعدى
– المنتزع المختار من الغيث المدرار	عبدالله بن مفتاح

ز – فقه الشيعة الأمامية :

– الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية	الشهيد العاملى الجيعى
– المختصر النافع	جعفر بن الحسين الحلى
– جواهر الكلام فى شرائع الاسلام	محمد حسن بن باقر النجفى

ح – الشيعة الاسماعيلية :

– دعائم الاسلام وذكر الحلال والحرام	القاضى النعمان بن محمد التميمى

ط – الفقه الأباضى :

– متن النيــل	ضياء الدين عبد العزيز ابراهيم التميمى
– شرح النيل	محمد بن يوسف اطفيش
– الوضــع	أبو زكريا يحيى الجناونى

الفقه المقارن :

– الفقه على المذاهب الأربعة	محمد عبد الرحمن الجزيرى
– المغنــى	موفق الدين عبدالله بن قدامة
– المحلى	أبو محمد على بن جزم
– بداية المجتهد ونهاية المقتصد	ابن رشد الحفيد « محمد بن أحمد »

– تخريج الفروع على الأصول	شهاب الدين محمد بن أحمد الزنجانى
– روضة الناظر وجنة المناظر	ابن قدامة
– مقارنة المذاهب	محمود شلتوت وآخرين
– كفاية المتخصصين	فرج السنهورى
– التلفيق بحث منشور بمجلة مجمع البحوث عن المؤتمر الاسلامى	فرج السنهورى
– المدخل للفقه الاسلامى	محمد سلام مدكور « المؤلف »
– الفقه الاسلامى	محمد سلام مدكور
– أحكام الأسرة فى الاسلام	محمد سلام مدكور
– المقاصة فى الفقه الاسلامى	محمد سلام مدكور
– الوصايا فى الفقه الاسلامى	محمد سلام مدكور
– الجنين والأحكام المتعلقة به فى الفقه الاسلامى	محمد سلام مدكور
– نظرة الاسلام لتنظيم النسل	محمد سلام مدكور
– الوقف من الناحية الفقهية والتطبيقية	محمد سلام مدكور
– الغرر في الفقه الاسلامى	د. الصديق الضرير

سادسا – كتب العقائد والسياسة الشرعية :

– الفقه الأكبر	الامام أبو حنيفة
– العقائد النسفية	الامام النسفى
– المسايرة	الكمال بن الهمام
– المسامرة شرح المسايرة	محمد بن كمال الدين
– رسالة التوحيد	الامام محمد عبده
– الاسلام والنصرانية	الامام محمد عبده
– مقالات الاسلاميين	أبو الحسن علي اسماعيل الأشعرى
– رد أهل الأهواء والبدع	أبو الحسن الطرائفى
– مسألة خلق القرآن	عبد الفتاح أبو غدة
– الاسلام وأصول الحكم	على عبد الرزاق
– الخلافة والامامة	عبد الكريم الخطيب
– الخطوط العريضة التى قام عليها دين الشيعة	محب الدين الخطيب
– نهج البلاغة جمع الشريف الرضى وشرحه	عبد الحميد بن هبة الله بن أبى الحديد

- دراسات فى نهج البلاغة — محمد مهدى شمس الدين
- عقيدة الشيعة — السيد حسين يوسف مكى
- عقيدة الشيعة — هاشم معروف
- عقائد الامامية — محمد رضا المظفر
- عقيدة الشيعة — مرزى على الحائرى
- العصمة — أحمد بن زين الدين الاحسائى
- المراجعات — عبد الحسين شرف الدين الموسوى
- السياسة الشرعية — تقى الدين أحمد بن شهاب بن تيمية
- رفع الملام عن الأئمة الأعلام — تقى الدين أحمد بن شهاب بن تيمية
- الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية — محمد بن قيم الجوزية (ابن القيم)
- أعلام الموقعين — محمد بن قيم الجوزية (ابن القيم)
- الامامية والسياسة — أحمد بن عبدالله بن قتيبة
- الموافقات — ابراهيم بن موسى الشاطبى
- الاعتصام — ابراهيم بن موسى الشاطبى
- حجة الله البالغة — أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى
- الخراج — القاضى أبو يوسف
- الأحكام السلطانية — القاضى أبو يعلى الحنبلى
- الخراج — يحيى بن آدم
- الأحكام السلطانية — على بن محمد الماوردى
- الدولة عند ابن تيمية — محمد المبارك
- بحوث فى التشريع الاسلامى — محمد مصطفى المراغى
- الأموال — أبو عبيدة
- السياسة الشرعية والفقه الاسلامى — د. عبد الرحمن تاج
- السياسة الشرعية — على الخفيف
- السياسة الشرعية — محمد البنا
- نظم الحكم فى الاسلام — د. محمد يوسف موسى
- نظم الحكم فى الاسلام (مذكرات) — أحمد هريدى
- نظرية الاسلام السياسية — المودودى
- النظريات السياسية — د. ضياء الدين الريس

سابعا – التراجم والمناقب :

الكتاب	المؤلف
– عمر بن الخطاب	أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزى
– فقه عمر (مذكرات)	فرج السنهورى
– فقه عائشة (مذكرات)	فرج السنهورى
– فقه ابن عباس (مذكرات)	فرج السنهورى
– عبقرية على	عباس العقاد
– أبو حنيفة	محمد أبو زهرة
– أبو حنيفة	عبد الحليم الجندى
– مالك	محمد أبو زهرة
– مالك بن أنس	عبد الحليم الجندى
– ترجمة محرره لمالك	أمين الخولى
– الشافعى	محمد أبو زهرة
– ابن حنبل	محمد أبو زهرة
– الامام الممتحن أحمد بن حنبل	البهى الخولى
– ترجمة الامام أحمد	الحافظ الذهبى
– ابن حزم	محمد أبو زهرة
– الامام زيد	محمد أبو زهرة
– الامام جعفر الصادق	محمد أبو زهرة
– الامام الصادق ملهم الكيمياء	محمد يحيى الهاشمى
– الامام الصادق والمذاهب الأربعة	أسد حيدر
– الامام جعفر الصادق	أحمد مغنية
– أبو يوسف	محمود مطلوب
– مناقب الامام أبى حنيفة	الموفق بن أحمد المكى
– مناقب الامام مالك مطبوع بهامش تزيين الممالك للسيوطى	عيسى بن سعود الزواوى
– مناقب الامام الشافعى	أبو عبدالله محمد بن عمر الرازى
– مناقب الامام أحمد	أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى
– تزيين الممالك بمناقب الامام مالك	جلال الدين السيوطى
– الانتقاء فى فضائل الأئمة الفقهاء	أبو عمر يوسف بن عبد البر

- ترتيب المدارك لمعرفة أعلام مذهب مالك — القاضى عياض
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء — أبو نعيم أحمد بن عبدالله
- طبقات الفقهاء — أبو اسحق الشيرازى
- طبقات الحنابلة — القاضى أبو الحسن محمد أبو يعلى
- الطبقات الكبرى — محمد بن سعد الواقدى
- وفيات الأعيان — أحمد بن محمد خلكان
- الاصابة فى تمييز الصحابة — ابن حجر العسقلانى
- شذرات الذهب فى أخبار من ذهب — ابن العماد الحنبلى

ثامنا – تاريخ التشريع وفلسفته ومراجع عامة :

- الملل والنحل — محمد عبد الكريم الشهرستانى
- الفيصل فى الملل والأهواء والنحل — أبو محمد على ابن حزم
- المعارف — أحمد بن عبدالله بن قتيبة
- المقدمة — عبد الرحمن بن محمد بن خلدون
- الفهرست — أبو الفرج محمد بن النديم
- السيرة النبوية — ابن هشام
- شرح الشفافى تعريف حقوق المصطفى — القاضى عياض
- رجال الفكر والدعوة فى الإسلام — أبو الحسن النووى
- عصر المأمون — أحمد فريد الرفاعى
- الأغانى — أبو الفرج الأصفهانى
- الأباضية فى موكب التاريخ — على يحيى معمر
- نفح الطيب — أحمد بن محمد المقرى التلمسانى
- معجم الأدباء — ياقوت
- تاريخ بغداد — أبو كر أحمد بن على الخطيب
- أعيان الشيعة — محسن العاملى
- مفتاح دار السعادة — محمد بن قيم الجوزية (ابن القيم)
- من هنا نبدأ — خالد محمد خالد
- الأحكام فى تمييز الفتاوى من الأحكام — القرافى
- تاريخ القضاء فى الاسلام — عرنوس
- القضاء فى الاسلام — محمد سلام مدكور « المؤلف »

- المنية والأمل — المرتضى
- تذكرة الحفاظ — شمس الدين أبو عبدالله الذهبى
- تاريخ التشريع الاسلامى — محمد سلام مدكور « المؤلف »
- تاريخ التشريع الاسلامى — محمد الخضرى
- خلاصة تاريخ التشريع الاسلامى — عبد الوهاب خلاف
- نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامى — د. على حسن عبد القادر
- تاريخ الفقه الاسلامى (مذكرات) — فرح السنهورى
- الفقه الاسلامى فى ثوبه الجديد — مصطفى الزرقا
- الفكر السامى فى تاريخ الفقه الاسلامى — محمد بن الحسن الحجوى
- مناهج البحث عند مفكرى الإسلام — محمد سامى النشار
- نشاة الفكر الاسلامى — محمد سامى النشار
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية — مصطفى عبد الرزاق
- نشأة الفقه الاجتهادى وأطواره — محمد على السايس
- الاجتهاد بالرأى فى مدرسة الحجاز « رسالة بكلية الشريعة » لم تطبع — د. خليفة حسن بابكر
- ضحى الاسلام — أحمد أمين
- الميزان الكبير — عبد الوهاب الشعرانى
- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله — أبو عمر يوسف بن عبد البر
- الجمعيات الهدامة — محمد عبدالله عنان

تاسعا – دوريات ومجلات :

- موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الاسلامى — المجلس الاعلى للشئون الاسلامية بالقاهرة
- مجلة مجمع البحوث الاسلامية — المؤتمر الأول سنة ١٣٨٣ هـ (سنة ١٩٦٤م)
- مجلة القانون والاقتصاد — كلية حقوق جامعة القاهرة
- مجلة العلوم القانونية والاقتصادية — كلية حقوق جامعة عين شمس
- مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية — كلية حقوق جامعة الاسكندرية
- مجلة مصر المعاصرة — الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والاحصاء والتشريع بمصر
- مجلة ادارة قضايا الحكومة — ادارة قضايا الحكومة بمصر

– مجلة منبر الاسلام	المجلس الأعلى للشئون الاسلامية بالقاهرة
– مجلة الوعى الاسلامى	وزارة الأوقاف بالكويت
– مجلة اللسان العربى	المغرب « الرباط »
– نشرة جامعة الكويت عن الموسم الثقافى لسنة ١٩٧١	جامعة الكويت مطبوعة سنة ١٩٧٣
– تقرير بعض الخبراء الأمريكان فى الادارة العليا لتنظيم الادارة الحكومية	المودع باللجنة المركزية بجمهورية مصر

ملاحظة

لقد طالت اجراءات إخراج الجامعة للكتاب ، كما طال مكثه فى المطبعة ، ودعت ضرورة تدريسه بالدراسات العليا بجامعة الكويت إلى أن يكون فى متناول الدارسين أن أخالف عادتى فى حصر الأعلام الذين ورد ذكرهم فى الكتاب ، وأن أعدّ تراجم موجزة لهم ألحقها بالكتاب ، كما أنى لم أحصر مراجع الكتاب على الوجه الأكمل ، وإنما جمعت منها ما أمكن مكتفيا بالإشارة إلى كل ما رجعت إليه بالهوامش ، وخاصة أنى شغلت أثناء طبع الكتاب بالعكوف على إعداد كتاب آخر فى « أصول الفقه الاسلامى » وهو ما أسند إلىَّ تدريسه بكلية الحقوق والشريعة بقسم الليسانس فى هذا العام الجامعى ١٩٧٤/١٩٧٣ .

كما أرجو إذا ما وقف القارئ على بعض الأخطاء المطبعية أن يبادر إلى تصحيحها وأن يغفر لى عدم التنبه إليها .

رمضان سنة ١٣٩٣ هـ
سبتمبر سنة ١٩٧٣



فهرس الكتاب

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع | الصفحة

الموضــــوع الصفحة

الموضـــوع	الصفحة
حاجة بعض نصوص القرآن الى اظهار أو تفسير أو بيان	١٤٦
البيان بالسنة الفعلية محل خلاف.	١٤٧
عدم تدوين السنة وتفاوتهم في العلم بثبوتها والثقة بالرواية	١٤٨
من صور الاختلاف بسبب عدم العلم موقف عمر من ارث الزوجة في دية زوجها	١٤٩
وموقف عمر من تأقيت المسح على الخفين	١٥٠
وقول عبدالله بن عمرو بنقض النساء شعورهن للغسل من الجنابة	١٥٠
جهل عمر حكم التيمم ، والاستئذان ومن يقدم على بلد به طاعون ...	١٥١
من اختلافهم بسبب عدم الثقة بالرواية . استحقاق المطلقة بائنا نفقة ...	١٥١
ومن ذلك اختلافهم في المزارعة وإجارة الأرض	١٥٢
ومن ذلك الاختلاف في اجزاء التيمم لرفع الجنابة	١٥٣
الاختلاف فيما يتحقق به الوثوق بالرواية	١٥٤
الاختلاف في مدلول السنة والقرآن : كمدلول القرء وعقوبة الحرابة ...	١٥٤
الاختلاف حول مدلول أفعال الرسول فيما لم يكن بيانا لنص	١٥٥
الاختلاف في الجهر بتكبيرة الافتتاح في الصلاة وقراءة الفاتحة	١٥٦
الاختلاف في بعض مناسك الحج كالنزول بأبطح	١٥٦
منشأ الاختلاف بينهم بالنسبة لأفعال الرسول	١٥٧
الاختلاف حول مدلول السنة القولية	١٥٨
اختلافهم حول مدلول فرض رسول الله الزكاة	١٥٨
اختلافهم في مفاد الأمر في قول الرسول : أو لم ولو بشاه	١٥٨
اختلافهم في مفاد النهي في قوله : . لا يحل للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه	١٥٩
التعريف بالنهي وآراء الأصوليين في دلالته وأثره في الأفعال	١٥٩ هـ
اختلافهم في دلالة الألفاظ وحملها على الحقيقة أو المجاز	١٦١
ومن ذلك اختلافهم في حديث . لا نكاح إلا بولي	١٦١
واختلافهم حول حديث . انما الأعمال بالنيات	١٦١
اختلافهم في ابقاء النص على إطلاقه أو تقييده	١٦٢
اختلافهم فيمن يجب اخراج زكاة الفطر عنهم	١٦٣
اختلافهم في وجوب الزكاة في القليل مما أخرجته الأرض	١٦٣
اختلافهم في اعتبار عموم اللفظ أو الوقوف عند خصوص السبب ...	١٦٤

الموضـــوع

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع الص

الموضـــوع

الموضــــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الجزء الثانى

الاجتهاد ومناهج الفقهاء فى الاحكام الفقهية والعقائدية

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــــوع

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحه

الموضـــوع | الصفحة

الموضـــوع | الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع | الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة



تصويب

وقفت عند مراجعتى السريعة بعد الطبع على بعض أخطاء مطبعية . ومنها ما جاء فى بعض الهوامش من إضافة كلمة (البهية) خطأ الى اسم كتاب طلعة الشمس فى أصول الأباضية . فننبه القارئ الى ذلك وإلى أهم هذه الأخطاء تاركا الى فطنة القارئ ما وراء ذلك

ص	سطر	الخطأ	الصواب
٢١	الأخير	أفراد	أفرادا
٢٧	١٣	وعمرو بن الزبير بن	وعروة بن الزبير ابن
٥٧	٤	وضعت	وضحت
١٩٤	٥	وصورة	وصوت
٢٦٢	٢ هـ	الوية	الولاية
٢٦٧	١٢	به او فى	به فى
٢٧٧	١٢	والركوع وغيره	والركوع غيره
٤٢٩	١٦	كأخذ العامى	كالأخذ عن العامى
٤٧٣	٨	بالفعل	بالعقل
٤٩٢	٤	ونفو	ونفوا
٥٤٠	٨	ترث تركته	ترث فى تركته
٥٤٣	٩	فيه ومن	فيه لزمه ومن
٥٩١	٤	يشتغل	يستقل
٦٠٢	٣ هـ	ص ن ٩ فى بت	ص ٩٤ وفى البخارى
٦٩٠	١٢	النهى (٣)	النهى
٦٩٠	١٧	أو نهار (٤)	أو نهار (٣)
٦٩٠	١٨	صلاته (٥)	صلاته (٤)
٧٠٥	٢٢	الى ربها ناضرة	إلى ربها ناظرة
٧٠٨	١٦	إلا من يوثق	الا من لا يوثق
٧٠٨	٢٣	إذا	إذ
٧٢١	١٥	صاحب	صاحبه
٧٢١	٧ هـ	ما وراء لكم	ما وراء ذلكم
٧٣٦	١٤	وتبرية	وبتربة
٧٣٨	١٥	اطلاقية	اطلاقه
٧٤٠	١٣	اثم	ثم
٧٤٠	١٤	السفار	السفارة
٧٤٣	٥ هـ	الطبرى	الطبرسى
٧٦٤	٨	وزاهد	وزهد
٧٦٤	٨	والبدء	والبداء
٧٦٦	٦	يؤخذ	يؤاخذ

الكتب التي أصدرتها الجامعة تحت سلسلة مطبوعات الجامعة

	المؤلف	العنوان	تاريخ النشر
١ –	د. عبد الحي حجازى	المدخل لدراسة العلوم القانونية (الحق)	١٩٧٠
٢ –	د. حسن صادق المرصفاوى	شرح قانون الاجراءات والمحاكمات الجزائية الكويتي	١٩٧١
٣ –	د. يحيى عبدالعزيز الجمل	النظام الدستورى فى الكويت ، مع تقدمة فى المبادئ الدستورية العامة	١٩٧١
٤ –	د. اسماعيل صبرى مقلد	العلاقات السياسية الدولية ، دراسة فى الأصول والنظريات	١٩٧١
٥ –	د. حازم الببلاوى	النظرية النقدية	١٩٧١
٦ –	د. سامى خليل	النظرية الاقتصادية	١٩٧١
٧ –	د. علي حلمي موسى	دراسة إحصائية لجذور مفردات اللغة العربية « الجذور الثلاثة »	١٩٧١
٨ –	د. جمال زكريا قاسم	مختارات من وثائق الكويت والخليج العربي (عرض وتعليق)	١٩٧٢
٩ –	د. محمود جمال الدين زكى	قانون العمل الكويتي	١٩٧٢
١٠–	د. عبد الحي حجازى	المدخل لدراسة العلوم القانونية ١ – القانون	١٩٧٢
١١–	د. عبد الحليم نصر	الطحالب	١٩٧٢
١٢–	د. علي حلمي موسى	دراسة إحصائية لجذور مفردات اللغة العربية (الجذور غير الثلاثية)	١٩٧٢

المؤلف	العنوان	تاريخ النشر
١٣- د. محمد جواد رضــا	فلسفة التربية وتأثيرها في طريقة تفكير معلمي المستقبل « دراسة أجريت بجامعة بغداد »	١٩٧٢
١٤- د. عزمي اســلام	الإستدلال الصوري	١٩٧٢
١٥- د. محمد رمزي طـه الشاعر	النظرية العامة للقانون الدستوري (مع دراسة خاصة للدستور الكويتي)	١٩٧٢
١٦- د. محمد عبد الوهاب حومد	شرح القانون الجزائي الكويتي (القسم العام)	١٩٧٢
١٧- د. محمود جمال الدين زكي	عقد الايجار في القانون المدني	١٩٧٢
١٨- د. محسن شفيـق	القانون التجاري الكويتي	١٩٧٢
١٩- أ. د. علي حلمي موسى	احصائيات جذور معجم لسان العرب باستخدام الكومبيوتر	١٩٧٢
٢٠- د. محمد عبد العزيز ربيع	هجرة الكفايات العلمية	١٩٧٢
٢١- د. رياض الشيخ	Kuwait: Economic Growth of a Small Oil State.	١٩٧٢
٢٢- د. أحمد الغنـدور	الأحوال الشخصية في التشريع الاسلامي مع بيان ما عليه العمل في محاكم الكويت	١٩٧٢
٢٣- د. عبد الكريم طـه	And Analusis and Dictionary of Twoword Verbs in English Illustrated in Sentences.	١٩٧٢
٢٤- د. عدنان أمين الدوري	أصول علم الأجرام / الكتاب الأول أسباب الجريمة وطبيعة السلوك الاجرامي	١٩٧٢

المؤلف	العنوان	تاريخ
٢٥- أ. د. محمد سلام مدكور	مناهج الاجتهاد فى الاسلام	٣
٢٦- د. محمد فاروق النبهان	نظام الحكم فى الاسلام	٣
٢٧- د. محمد على عمر الفرا	التنمية الاقتصادية فى دولة الكويت (دراسة جغرافية تحليلية)	٣
٢٨- أ. د. محمود جمال الدين زكى	عقد البيع	٧٣
٢٩- أ. د. عبد المهيمن بكر سالم	الوسيط فى شرح قانون الجزاء الكويتى - القسم الخاص -	٧٣
٣٠- د. عزمى اسلام	الاستدلال الصورى - الجزء الثانى	٧٣
٣١- د. حسام الدين الألوسى	من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان	١٧٣
٣٢- أ. د. على حلمى موسى د. عبد الصبور شاهين	دراسة احصائية لجذور معجم تاج العروس (باستخدام الكومبيوتر)	١٧٣
٣٣- أ. د. على حلمى موسى	دراسة احصائية لجذور معجم الصحاح (باستخدام الكومبيوتر)	٩٧٣
٣٤- المرحومة عواطف الصباح	الشعر الكويتى الحديث	٩٧٣

